Individualität als Kategorie

Ein logisch-erkenntnistheoretischer Versuch in Form einer Kritik der ausführlich dargestellten Individualitätslehre Rickerts.

„Wissenschaft knüpft an schon geleistete Denkarbeit an. Ihr Beginn setzt vorwissenschaftliche Kenntnisse voraus, und die spätere Forschung benutzt die Einsichten der wissenschaftlichen Vorgänger. Das vor allem unterscheidet den Fachmann vom Dilettanten."

Rickert, Logos XII, S. 254.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde,
genehmigt von der Philosophischen Fakultät
der
Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin.

Von

Alfons Dirksen

aus Berlin.

Tag der Promotion: 12. Oktober 1926.

Referenten:

Prof. Dr. Eduard Spranger.

Prof. Dr. Heinrich Maier.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Erscheint gleichzeitig im Verlage
Union Deutsche Verlagsgesellschaft Zweigniederlassung Berlin
Berlin SW 19, Krausenstraße 35-36

Herrn Regierungsdirektor

C. L. A. Pretzel

Berlin

in Verehrung
und herzlicher Zuneigung.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41544328_0174

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitendes Vorwort.

§ 1. Charakter und Ziel dieser Schrift 7

I. Teil: Darstellung der Individualitätslehre Rickerts ..... 9—49

§ 2. Methodische Vorbemerkung 9

A. Die Erkenntnis der individuellen objektiven Wirklichkeitswelt.

§ 3. Das Unmittelbare als Ausgangspunkt der Philosophie 10
§ 4. Inhalt und Form 10
§ 5. Das Unmittelbare als Zustand 11
§ 6. Wahrnehmbare und verstehbare Zustände 12
§ 7. Erkennen als Urteilen 14
§ 8. Das System der theoretischen Formen 15
§ 9. Die Kategorie der Tatsächlichkeit als theoretische Form des Individuellen 16

B. Die wissenschaftliche Bearbeitung des individuellen Realen.

§ 10. Methodologische Erkenntnisformen und vorwissenschaftliche Begriffsbildung 19
§ 11. Die generalisierende und individualisierende Methode 21
§ 12. Die Individualität in den Naturwissenschaften 24
§ 13. Quantitative und qualitative Individualität 26
§ 14. Die Individualität in den historischen Wissenschaften 29
§ 15. Primäre und sekundäre Individualität 32
§ 16. Relativ historische Individuen und die Individualität allgemeiner Begriffsinhalte 34
§ 17. Das seelische Individuum als historisches Zentrum 36
§ 18. Das individuelle Subjekt 39

C. Individualität und irreale Sinngebilde.

§ 19. Die Individualität des Sinnes 41
§ 20. Das Problem des individualisierenden Verstehens 43
§ 21. Das nacherlebende Verstehen der realen Einzelseele 45
§ 22. Zusammenstellung 48

Seite

II. Teil: Versuch einer Kritik ..... 51—93

§ 23. Absicht und Weg 51

A. Anschauliche Formung.

§ 24. Eine bedeutsame Voraussetzung Rickerts 53
§ 25. Anschauung des Zuständlichen und des Gegenständlichen 56
§ 26. Theoretische und ästhetische allgemeine Anschauung 61

B. Begrifflichkeit und Individualität als Grundkategorien des Erkennens.

§ 27. Dualität der theoretischen Formungsprinzipien 65
§ 28. Das Form-Inhalt-Gefüge und das heterologische Denkprinzip 68
§ 29. Vom Wesen des Urteils im allgemeinen und vom Wahrnehmungsurteil im besonderen 72
§ 30. Die Kategorien „Begrifflichkeit" und „Individualität" 80

Schluß.

§ 31. Neue Aufgaben 89

Literaturnachweis 94
Namenregister 95

Einleitendes Vorwort.

§ 1.

Charakter und Ziel dieser Schrift.

Welch eine erstaunliche Intellektualität gehörte doch dazu, von den bunten, tönenden, überall bewegten und vielfältig geformten Dingen, in denen sich die Welt unseren Sinnen darstellt, abzusehen und ein Gedankengebilde, das noch niemand erschaut hat, als das dieser Mannigfaltigkeit zugrunde liegende wahrhaft Wirkliche anzusprechen? Nur das Sein ist, das Nichtsein kann nicht sein! In derselben Stunde, da der menschlichen Vernunft diese ungeheure Abstraktion gelang, wurde auch die Frage nach dem Individuellen geboren. Wenn nur das Sein ist, was bedeuten dann die vielen Einzeldinge, ihr Entstehen, ihr Vergehen und jede einzelne Veränderung? Es gab darauf ja nur eine Antwort: nichts weiter als einen Spuk, einen bloßen Trug der Sinne, die uns ein Sein des Nichtseienden vorspiegeln. Oder — sollte etwa doch mehr in ihnen stecken? Haben sie vielleicht wenigstens Anteil (*μετέχειν*) an dem wahren und ursprünglichen Sein Ewigkeiten durchdauernder Formen, Ideen, und eben dadurch auch einen gewissen Bestand? Oder wäre gar das Einzelne doch das Wirkliche im vollen Sinne des Wortes, ein wunderbares Ineinander von Form (*εἶδος* oder *μορφή*) und Stoff (*ὕλη*)? Seit jenen Tagen, da man in den sonnigen Paläſtren und schattigen Wandelgängen des alten Griechenlands über diese Fragen nachdachte und stritt, hat das Individualitätsproblem den menschlichen Geist nicht mehr in Ruhe gelassen, hat zu heftigsten Streitigkeiten Anlaß gegeben, hat all die Jahrhunderte hindurch Philosophen und Theologen, Staatsmänner und Historiker, Künstler und Pädagogen beschäftigt und hat — noch heute keine befriedigende Lösung gefunden.

Es hat allerdings Zeiten gegeben, in denen dieses Problem mehr in den Hintergrund gedrängt wurde. Als man sich z. B. um die Mitte des vorigen Jahrhunderts unter dem überwältigenden Eindruck der glanzvoll aufstrebenden Naturwissenschaften von den idealistischen Spekulationen eines Schelling und Hegel enttäuscht abwandte, da schien mit dem Interesse an der Philosophie überhaupt auch das für die Bedeutung des Individuellen zu ersterben. Das allgemeine Naturgesetz stand mit einem Male im Blickpunkt aller Wissenschaften, selbst der Geschichtsforschung, die in dieser Zeit nicht etwa ruhte, sondern nach einem Worte von Troeltsch ebenfalls „ungeheuer eifrig, ausgedehnt und ertragreich, aber ohne jedes philosophische Steuer und Ziel" arbeitete. Wie die Naturwissenschaften, so zerlegte auch sie sich in viele Einzeldisziplinen, die emsig Quellenstudien trieben und ein gewaltiges Tatsachenmaterial sammelten, sich im übrigen aber um die methodologischen Grundlagen ihrer Wissenschaft nicht kümmerten. Erst allmählich besann sich die Geschichtswissenschaft auf ihre Sonderstellung im Geistesleben; sie löste sich vom Naturalismus und verlangte von der ganz allmählich wieder auflebenden Philosophie die Begründung ihrer besonderen Rechte. So kam es, daß die Geschichtsphilosophie ihre Hauptsorge zunächst der Erforschung der Voraussetzungen und logischen Bedingungen der historischen Wissenschaften zuwandte und die Frage nach den Tendenzen und Zielen, nach dem „Sinn" der Geschichte vorläufig zurückstellte.

Wilhelm Windelband war es, der vor allen anderen in seiner berühmten Straßburger Rektoratsrede[1]) den grundlegenden Unterschied aufwies zwischen den Gesetzes-

1) Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft. In: Präludien, 5. Aufl. Tübingen 1915, Bd. II, S. 136 ff.

wissenschaften einerseits, die lehren, „was immer ist", und den Ereigniswissenschaften andererseits, die zu zeigen haben, „was einmal war"; jene — die naturwissenschaftlichen Disziplinen — verfahren „nomothetisch", diese — die historischen — „idiographisch". Und seiner Bahn folgend, unternahm Heinrich Rickert es, die logischen Grundlagen der Geschichtswissenschaft mit aller Deutlichkeit und Schärfe herauszuarbeiten. Weil die Geschichte es immer nur zu tun hat mit dem, was ein einziges Mal geschah und in gleicher Weise niemals wieder geschehen wird, mit dem Individuellen als solchem, so bedient sie sich, logisch gesehen, einer individualisierenden Begriffsbildung im Gegensatz zu den Naturwissenschaften, die mit generalisierenden, d. h. aufs Allgemeine gerichteten Begriffen arbeiten. Rickerts Buch „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" entfesselte eine äußerst lebhafte Diskussion in der gesamten wissenschaftlichen Welt und rückte das Individualitätsproblem wieder in den Vordergrund des Interesses. Man nennt es heute das „Königsproblem der Philosophie"[2]), „das Problem des 20. Jahrhunderts"[3]), und Paul Natorp sagt von ihm: „Die Frage berührt hier den tiefsten Punkt, sie betrifft die aktuellste Frage der gegenwärtigen Philosophie. Mit dem Problem des principium individui ringen gegenwärtig alle wirklich Arbeitenden in der Philosophie, und nicht bloß in der der Philosophen"[4]).

Wie sich seither jeder mit Rickerts Theorie auseinandersetzen mußte, den eine Untersuchung der Individualitätsfrage beschäftigte, so will auch der vorliegende Versuch — hierin dem Beispiele der großen Darstellung von Ernst Troeltsch folgend[5]) — die Rickertsche Lehre zum Ausgangspunkte seiner Betrachtung nehmen. Nun hätte der Verfasser, die Kenntnis dieser voraussetzend, sich mit der kritischen Erörterung begnügen können. Eine genauere Prüfung der Rickertliteratur zeigte ihm indessen, daß eine zusammenfassende Darstellung der Individualitätstheorie des Philosophen doch nicht ganz überflüssig wäre, indem sie denen, die sie noch gar nicht kennen, den Zugang zu ihr vermitteln und einen vorläufigen Überblick verschaffen könnte, anderen manche dem Gedächtnis dunkel gewordene wichtige Einzelheit wieder ins Helle rückte und endlich auch ganz allgemein Rechenschaft darüber ablegen würde, inwieweit die kritischen Bemerkungen auf einem Verständnis der Originalschriften beruhen. So besteht denn die vorliegende Arbeit aus zwei Teilen, einem darstellenden, der aber nicht nur als Mittel zum Zweck bewertet werden möchte, und einem kritischen, der sich auf eine grundsätzliche Erörterung beschränkt und zu Einzelheiten nicht Stellung nimmt. Damit ist der Charakter der Schrift genügend gekennzeichnet. Zu welchem positiven Ergebnis sie zu führen beabsichtigt, spricht der Titel deutlich genug aus: sie will die Individualität als eine konstitutive Kategorie erweisen; auf welchem Wege dieses Ziel aber zu erreichen versucht wird, zeigt § 23 der Arbeit.

Eine besondere Erklärung beansprucht noch der Umstand, daß neben der Individualität die Begrifflichkeit als eine zweite Kategorie nachgewiesen wird, wodurch die durch das Thema gezogenen Grenzen überschritten zu sein scheinen. Es wird sich indessen zeigen, daß diese scheinbar unberechtigte Erweiterung des Rahmens unvermeidlich, d. h. sachlich begründet ist. Da sie aber als unbeabsichtigte Nebenwirkung in die Erscheinung tritt, lag keine Veranlassung vor, im Titel der Schrift besonders darauf hinzuweisen.

Daß diese Untersuchung zu einem von der Rickertschen Lehre abweichenden Resultat gelangt, ist ihr Schicksal. Sie gehört also leider auch zu den „Doktordissertationen", für die, wie unser Philosoph bemerkt, die Widerlegung seiner Erkenntnistheorie „ein beliebtes Thema" geworden ist[6]). Das kann aber nichts an der Tatsache ändern, daß der Verfasser stets mit ehrfurchtsvoller Dankbarkeit der positiven Förderung gedenken wird, die er durch das Studium der Werke Heinrich Rickerts erfahren hat.

---

[2]) A. Bäumler, Kritizismus und Kulturphilosophie. In: Kantstudien XXV, S. 411 ff.
[3]) William Stern, Über Psychologie der individuellen Differenzen. Leipzig 1900, Vorwort.
[4]) Natorp, H. Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems. Philos. Vortr., veröffentlicht von der Kant-Gesellschaft 1918, S. 33.
[5]) Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, Gesammelte Schriften, Bd. III, Tübingen 1922, S. 120 und S. 227.
[6]) Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis. 4. und 5. Aufl., Tübingen 1921, S. XIII.

I. Teil:

Darstellung der Individualitätslehre Rickerts.

Wir denken stets das
Eine und das Andere!

Rickert.

§ 2.

Methodische Vorbemerkung.

Die Darstellung eines fremden Gedankenganges kann eine zweifache Form annehmen: entweder bemüht sie sich, aus pädagogischen oder anderen Zweckmäßigkeitsgründen den systematischen Gedankenaufbau des Originals möglichst genau abzuzeichnen, so daß — sinntreue Aufnahme und adäquate Wiedergabe des fremden Gedankenablaufs vorausgesetzt — sie unter Umständen fast zur Kopie wird, oder sie zeigt einen völlig anderen Grundriß, indem sie die wiederzugebenden Gedanken in einer Anordnung bringt, die auf Prinzipien eigener Systematisierung beruht. So verlockend dieser zweite Weg auch sein mag, er ist nur mit größter Vorsicht zu betreten. Wer sieht hier nicht die Gefahr, daß der ursprüngliche Sinn der darzustellenden Gedanken durch das Einordnen in ein ihnen wesensfremdes Fächerwerk gar leicht verändert oder ganz entstellt wird? Kommt es doch vor, daß sogar eigene Gedankengänge dadurch unangemessen zum Ausdruck gelangen, daß sie gewaltsam in ein von außen her entliehenes Systemgefach eingepreßt werden, wie Adickes z. B. an Kants Werken nachgewiesen hat.[1]) Wäre also schon aus Gründen gebotener Vorsicht die nachzeichnende Darstellungsform vorzuziehen, so bestimmen uns dazu noch zwei andere Gründe. Erstens soll sich der Darstellung der Rickertschen Individualitätslehre eine Kritik anschließen, die nicht einzelne Sätze des Philosophen herausgreift, sondern sich gegen Voraussetzungen richtet, die gerade für die Systembildung der Rickertschen Wissenschaftslehre von grundsätzlicher, entscheidender Bedeutung sind. Zweitens aber beruht der stolze Bau dieses Systems auf einer so fein gegliederten und bis in die geringsten Einzelheiten hinein durchdachten Architektonik, daß es vermessen wäre, ihn umzureißen, um aus den einzelnen Trümmerstücken etwas Neues zu errichten, das bestenfalls nur ein kümmerliches Surrogat darstellen könnte. Hier scheint sich aber ein Mißverständnis eingeschlichen zu haben. Es wird von dem System gesprochen, und doch soll nur die Behandlung eines einzigen Problems verfolgt werden. Nun, es wird sich sehr bald zeigen, daß das Individualitätsproblem eine so zentrale, beherrschende Stellung in der Wissenschaftslehre einnimmt, daß es aus dem Systemverbande gar nicht herausgerissen werden kann.

So entschließen wir uns denn zu dem Versuche, den Gedankengängen des Meisters, die freilich verschiedenen Werken entnommen werden müssen, aber sich dem überschauenden Blicke als ein innerlich zusammenhängendes Ganzes darbieten, möglichst getreu und ohne kritische Unterbrechung zu folgen, und wir werden auch vor häufiger Verwendung seiner Formulierungen nicht zurückschrecken.

1) Adickes, Kants Systematik als systembildender Faktor. Berlin 1887.

A. Die Erkenntnis der individuellen objektiven Wirklichkeitswelt.

§ 3.

Das Unmittelbare als Ausgangspunkt der Philosophie.

Gewisse philosophische Modeströmungen unserer Zeit, die das vieldeutige Schlagwort „Leben" in ihrem Banner führen, glauben, in der unmittelbaren Anschauung den Schlüssel zu allen Lebensrätseln zu besitzen.[1]) Nicht mit den abstrakten Begriffen und gedankenblassen Konstruktionen der bisherigen philosophischen Forschung komme man zum ersehnten Ziel, sondern das nur durch Intuition erfaßbare blühende konkrete Leben sei sowohl der Grund, auf dem sich eine neue Weltanschauung aufzubauen habe, als auch der Baumeister des philosophischen Gebäudes selbst. Zu solchen Auffassungen hat Rickert mit erstaunlicher Begriffsschärfe wiederholt Stellung genommen und dabei auch das Problem des Unmittelbaren ausführlich erörtert.[2]) Gerade dieses Unmittelbare, das anschauliche Erlebnis in seinem vollen Umfange, nimmt auch er zum Ausgangspunkte seiner Philosophie; denn als „Anfang" eignet sich nur das Erste und Ursprüngliche, nicht etwas Abgeleitetes und Vermitteltes. Und daß solch Unmittelbares kein abstrakter Gedanke, kein Begriff, sondern etwas Anschauliches sein muß, ist selbstverständlich. Allein hier entsteht schon eine Schwierigkeit. Denn ist das bloße Anschauen des Unmittelbaren bereits Philosophieren, eine wissenschaftliche Philosophie? Solche muß sich doch andern, ja sich selber theoretisch verständlich machen, und dazu bedarf sie des Worts. Wissenschaftlichen Zwecken können aber nur Wörter und Sätze dienen, deren Sinn eindeutig bestimmt ist, und so beginnt die Darstellung eines philosophischen Werkes doch nicht mit der Intuition, sondern mit einer Konstruktion: dem Begriff. Der erste Satz, den ich über mein Erlebnis ausspreche, verbindet mit dem Unmittelbaren bereits ein Vermitteltes. „Mit einer verständlichen und eindeutigen Sprache kommen wir an das Unmittelbare niemals unmittelbar heran. Unmittelbare und zugleich übertragbare Erkenntnis des Unmittelbaren gibt es deshalb nicht. Dieser schlichte Gedanke macht den reinen Intuitionismus als Philosophie undurchführbar."[3])

§ 4.

Inhalt und Form.

Stellt sich demnach das erkannte Unmittelbare immer schon als Verbindung von Unmittelbarem und Vermitteltem dar, so ist das Unmittelbare selbst „nur als ein ‚Moment' neben andern in der Erkenntnis des Unmittelbaren zu begreifen,"[4]) und kann geformter Inhalt genannt werden oder „geschauter Inhalt in einer Form des Denkens". Das, womit das Philosophieren, ja das Denken überhaupt beginnt, „das Erste" oder — wenn man will — „das Letzte" erweist sich also, sobald ein Begriff davon gebildet wird, d. h. wenn es nicht nur bezeichnet, sondern auch theoretisch gedacht wird, nicht, wie man aus der Bezeichnung „das Letzte" schließen könnte, als ein Singular, sondern stets als eine Vielheit von Elementen oder als ein Plural. Damit haben wir dann — wenn wir das zur Region des rein Gedanklichen Gehörige von dem Anschaulich-Unmittelbaren begrifflich abzulösen versuchen — auch das gewonnen, was einen logischen Gegenstand ausmacht, oder was man „das Modell eines theoretischen Gegenstandes überhaupt" nennen kann: es ist

[1]) Rickert, Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. Mohr, Tübingen 1920.
[2]) Besonders in: Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. „Logos" XII, 1923, S. 239 ff.
[3]) Rickert, Meth. d. Phil., S. 241.
[4]) Rickert, Meth. d. Phil., S. 247.

ein Form-Inhalt-Gefüge.[1]) Beides — Form und Inhalt — muß also stets verbunden sein, wenn „etwas" gedacht wird. Niemals gelingt es uns, etwa bloß eins dieser beiden Momente für sich allein zu denken; denn wir würden, falls wir diesen Versuch anstellten, das eine Moment dann wieder als einen Inhalt in einer Form denken.

Nun ist klar, daß — wenn wir „etwas" denken — dieses „Etwas" „ein und dasselbe" sein muß; das will sagen, daß die Form, die jeder Inhalt haben muß, um zum theoretischen Gegenstande überhaupt zu werden, die Form der Identität ist. Dem Minimum an Form, das wir in der Identität haben, entspricht dann ein Minimum an Inhalt, der Inhalt überhaupt oder ein „Was", die Qualität in der weitesten Bedeutung des Wortes.[2]) So wäre demnach der denkbar umfassendste rein logische oder theoretische Gegenstand überhaupt als „identische Qualität" zu bezeichnen. „Etwas theoretisch denken heißt: einen Inhalt überhaupt in der Form der Identität denken."[3])

Das eigentümliche Zusammengehörigkeitsverhältnis von Inhalt und Form, die erst vereinigt den ganzen theoretischen Gegenstand ausmachen, ist der Ausdruck für ein allgemeines rein logisches Prinzip, demzufolge das Eine stets mit dem Andern gesetzt ist, oder — objektiv ausgedrückt — demzufolge das eine Moment als das Eine immer nur im Verhältnis oder in der Beziehung zum Andern besteht. Dieses „heterologische Denkprinzip", das sich schon bei dem Modell des theoretischen Gegenstandes überhaupt geltend macht, hat allgemeine Gültigkeit. „Gegenstände lassen sich nur heterologisch denken."[4]) Hierbei ist aber zu beachten, daß die Beziehung zwischen dem Einen und dem Andern nicht die der gegensätzlichen Ausschließung, sondern die der notwendigen Verbundenheit zum Ganzen ist. Die synthetische Einheit des Verschiedenen, aufeinander Bezogenen ist also streng von der identischen Einheit als Unterschiedslosigkeit zu unterscheiden.

§ 5.

Das Unmittelbare als Zustand.

Wenden wir unsere Aufmerksamkeit jetzt wieder dem in einer Form des Denkens geschauten Inhalt, eigentlich dem „Inhalt des Inhalts"[5]), zu als dem Unmittelbaren, von dem wir ausgingen, so haben wir es mit dem zu tun, was in der Philosophie meist mit dem Terminus „Erscheinung" oder „Phänomen" bezeichnet wird. Indessen erscheint, abgesehen davon, daß der Begriff des Phänomens alt und historisch belastet ist, auch der Ausdruck „Phänomen" nicht eben zweckmäßig, weil damit die Beziehung zu einem Ich oder Subjekt hergestellt wird. „Erscheinung ist dem Wortsinn nach erstens Erscheinung von etwas und zweitens Erscheinung für etwas (wobei eventuell die beiden nicht erscheinenden Unbekannten zusammenfallen), und damit wird jede ‚phänomenologisch' orientierte Philosophie des Unmittelbaren in metaphysische oder in subjektivistische Theorien verstrickt, bei deren Ausbildung sie in Gefahr gerät, das Unmittelbare völlig aus den Augen zu verlieren."[6]) Hier kommt es gerade darauf an, alle Vermittelungen fernzuhalten, die auf ein Subjekt hindeuten, das sich auf das Unmittelbare richtet; das umbildende Ich ist auszuschalten; hier steht das Unmittelbare seinem reinen Inhalt nach in Frage. Aus diesem Grunde kann auch der sonst noch gebräuchliche Ausdruck „Gegenstand" nicht als treffend angesehen werden, liegt doch in dem ersten Teile dieses zusammengesetzten Wortes wiederum ein Hinweis auf ein Ich, dem etwas gegenübergestellt wird. Ebensowenig sind endlich Ausdrücke wie Erlebnis- oder Bewußtseinsinhalt passend, ganz abgesehen davon, „daß der

1) Rickert, System der Philosophie. I. Allgem. Grundl. d. Philos. Tübingen 1921, S. 50 ff.
2) Ebenda, S. 55.
3) Ebenda, S. 56.
4) Ebenda, S. 59.
5) Der noch nicht erfüllte Inhalt allein ist ja ebenso wie sein Korrelat, die Form, selbst eine Form. Jetzt, wo wir nicht mehr vom „Modell des theoretischen Gegenstandes", sondern vom theoretischen Gegenstand selbst reden, kommt der anschaulich erfüllte Inhalt zu seinem Recht.
6) Meth. d. Phil., S. 243.

eine schon als Modewort bedenklich erscheint und der andere einen psychologisierenden Subjektivismus nahelegt, der noch weiter vom Unmittelbaren wegführen würde als die Vergegenständlichung und Vermittlung durch Beziehung auf ein Subjekt überhaupt".[1])

Bemühen wir uns nun, in der vom Subjekt künstlich losgelösten unabhängigen Region des zu Erkennenden zu bleiben, so bietet sich für das Unmittelbare im Unterschied vom Gegenstand der Ausdruck Zustand als brauchbarster an, und überall, wo es darauf ankommt, den Gedanken an eine Vermittlung des zu Erkennenden durch formale Faktoren nach Möglichkeit fern zu halten, kann man vom rein zuständlichen Inhalt des Erkennbaren sprechen. Dieser rein zuständliche Inhalt ist also der „Urstoff", aus dem durch Hinzutritt von Vermittlungen alle Gegenstände der Erkenntnis, die es in der Welt für uns gibt, werden; er ist die πρώτη ὕλη oder das „Material" der Erkenntnis im strengen Sinne.[2]) Indessen das Unmittelbare schlechthin, so wie es nur geschaut oder erlebt wird, ist das Zuständliche nicht. Wie sollte ein solch theoretisch durchaus negativer Begriff des Unmittelbaren uns irgendwie weiterführen? Mit dem Ausdruck „Zustand" ist bereits angedeutet, daß es sich um ein „zum Stehen" Gekommenes handelt, also ein schon vom Denken Festgehaltenes oder Vermitteltes; denn ohne daß wir den anschaulichen Inhalt als denselben Inhalt, d. h. in der Form der Identität denken, können wir — wie oben (S. 11) gezeigt wurde — überhaupt nichts von ihm aussagen. Dieses Minimum an Form ist für eine Verständigung schlechterdings unentbehrlich. Was davon noch frei ist, d. h. was noch nicht Zustand ist, liegt überhaupt außerhalb aller Wissenschaft. Es wäre auch abwegig, wollte man an etwas denken, wofür oder wovon jener anschauliche Inhalt Zustand ist; denn dann hätte man ja jene oben absichtlich ausgeschaltete Beziehung auf ein erkennendes Subjekt wieder hergestellt. Nur der reine Gehalt des Zuständlichen steht in Frage, und das Verfahren, das sich auf diesen allein beschränkt, muß — um ein metaphysisches Mißverständnis auszuschließen — ausdrücklich als „prophysische Einstellung" charakterisiert werden; denn hier handelt es sich um vorgegenständliche Zustände[3]).

§ 6.

Wahrnehmbare und verstehbare Zustände.

Gemeinhin glaubt man nun — und das tun auch solche, die sonst allem Sensualismus fernstehen —, daß der denkunberührte, reine Inhalt des Erlebnisses den Sinneseindrücken oder deren Derivaten gleichzusetzen sei und darum alles Unsinnliche notwendig dem zugerechnet werden müsse, was man Form nennt. Dabei wird aber übersehen, daß jener Inhalt Elemente enthält, die ungeachtet ihrer Anschaulichkeit von allen Sinneseindrücken doch prinzipiell verschieden sind. Anders gesagt: In dem denkunberührten Material der Wissenschaft ist neben dem sinnlich Anschaulichen auch „Unsinnliches unmittelbar in der Anschauung" gegeben.[4]) Wie sollte das möglich sein? Sind nicht die Sinnesorgane der einzige Weg, auf dem uns ohne Vermittlung des Denkens etwas zum Bewußtsein kommen kann? Ganz

---

[1]) Meth. d. Phil., S. 249.

[2]) Mit dem „Material" der Einzelwissenschaften ist dieses „Material" nicht zu verwechseln; denn jenes geht über den anschaulichen Inhalt weit hinaus und ist schon von mannigfachen Formen durchsetzt. Die Einzelwissenschaften arbeiten ja bereits mit „Dingen", die „Eigenschaften" haben, aufeinander „wirken" usw.

[3]) Wie im nächsten Paragraphen ausgeführt werden soll, muß der reine Gehalt des Zuständlichen begrifflich in die beiden Gebiete des Realen und Irrealen, des wirklich Seienden und des unwirklich Geltenden geschieden werden, deren Trennung stets ein Abrücken vom unmittelbar Erlebten bedeutet. Um aber hier, wo es sich noch um das Ungeschiedene, Verknotete beider grundverschiedenen Wesenheiten handelt, jeden Gedanken an eine Metaphysik auszuschalten, die geneigt ist, „die Umrisse der Weltstruktur im monistischen Dunkel verschwinden" zu lassen, nennt Rickert dieses dritte „synthetische Reich", „das die beiden getrennten Reiche wieder miteinander verbindet, oder genauer, das als ursprüngliches Ineinander von realem Sein und irrealer Geltung im wertenden Subjektakt zu verstehen ist", im Gegensatze zu der von Nietzsche „Hinterwelt" genannten Region die „Vorderwelt" und die sich mit ihr beschäftigende Wissenschaft „Prophysik". Diese Disziplin tritt also in bewußten Gegensatz zur Metaphysik. „Insofern sie es mit dem Nächsten und Frühesten zu tun hat, was es für uns gibt, kann sie sich auch zur Protophysik gestalten". Vgl. hierzu: System I, Kapitel V, Abschnitt V: „Die Metaphysik des Geistes und die Prophysik", S. 289 ff.

[4]) Meth. d. Phil., S. 257.

gewiß, es ist so. „Alles Erkennbare, das wir nicht selbst produzieren, tritt in der Tat zeitlich zusammen mit sinnlichen Zuständen auf." Aber: „Ist es darum auch notwendig mit ihnen identisch?" Einer genaueren Analyse kann nicht entgehen, daß mit dem sinnlichen Stoff zusammen, also zu gleicher Zeit, etwas gegeben ist, was durchaus nicht als sinnlich angesprochen werden kann. Lese oder höre ich z. B. das Wort „schwarz", so erschöpft sich das unmittelbar Zuständliche doch nicht in dem sinnlich Wahrgenommenen, in der bloßen Gesichts- oder Gehörswahrnehmung; vielmehr taucht dabei etwas davon prinzipiell Verschiedenes auf, nämlich das, was man unter dem Worte „schwarz" versteht, die Wortbedeutung oder der Sinn des Wortes. Hierbei ist aber gleich dem Mißverständnis zu begegnen, als werde an ein Subjekt gedacht, das diese Wortbedeutung „meine". Der psychische Akt des Meinens oder Verstehens ist hier ebenso auszuschalten wie jede Beziehung auf ein erkennendes Ich; denn der Sprung in das Gebiet des Vermittelten sollte doch ausdrücklich vermieden werden, um das vor Augen stehende Unmittelbare unbefangen zu erfassen. Gleichwohl kann man von einer dem Sinneseindruck beigegebenen Bedeutung sprechen, weil das Wort „Bedeutung" ebenso doppelsinnig ist, wie etwa das Wort Wahrnehmung. Meinen wir z. B. mit einer Farbenwahrnehmung einmal den psychischen Akt des Wahrnehmens und das andere Mal das räumlich ausgedehnte Gebilde, das wir Farbe nennen, und das eben, weil es räumlich ausgedehnt ist, kein psychischer Akt sein kann: so ist analogerweise auch bei dem Ausdruck „Bedeutung" Akt und Gehalt dessen, was verstanden wird, streng zu unterscheiden. Dieser Gehalt ist aber durchaus nichts, was jemals Realität werden könnte[1]); „Bedeutung" in diesem Sinne ist etwas Unsinnliches. Es bleibt also dabei: „das Unsinnliche steht in unsern unmittelbaren Erlebnissen oder Intuitionen neben dem Sinnlichen als eine völlig selbständige ‚Qualität' und wird in seiner unsinnlichen Zuständlichkeit ebenso anschaulich oder intuitiv erfaßt wie das sinnlich Wahrnehmbare." ... „Schon hierin tritt eine Urdualität im unmittelbar Zuständlichen zutage, die für jede Philosophie, welche der Anschauung oder Intuition gerecht werden will, von entscheidender Bedeutung sein muß."[2]) Das Unsinnliche, Verstehbare erfassen wir aber nicht nur bei Gesichts- und Gehörswahrnehmungen, sondern auch bei Gefühlen von Lust und Unlust, bei Stimmungen und Willensakten jeder Art, die wir protophysisch mit Rücksicht auf das rein Zuständliche an ihnen betrachten. „Die sogenannte ‚innere' Wahrnehmung ist hier ebenso wichtig wie die ‚äußere'." Wir haben also überall verstehbare Bedeutungen von wahrnehmbaren Sinneseindrücken zu trennen und dabei den Ausdruck Verstehen so zu benutzen, daß nur Unsinnliches oder Unwahrnehmbares unmittelbar verständlich heißen soll."[3])

Damit soll aber keineswegs gesagt sein, daß das Verstehbare immer nur mit dem Verstande aufgefaßt werden muß. Das Verstehbare ist nicht identisch mit dem Verstandesmäßigen. Soll das Gebiet des Unmittelbaren in seinem ganzen Ausmaße bestimmt werden, so muß man vermeiden, Unsinnliches nur im Theoretischen zu suchen. Versteht man doch auch ein Kunstwerk, ohne daß der Verstand des künstlerisch empfänglichen Menschen dabei eine wesentliche Rolle spielt. Und haben wir nicht beim Aufblitzen der Lichtreklame, beim Rollen der Räder, beim Tuten des Autos, beim Heulen der Sirenen usw. in der unmittelbaren Zuständlichkeit neben dem sinnlich Wahrnehmbaren immer auch ein unsinnlich Verstehbares aufzuweisen? Kurz, das

---

1) Real oder wirklich nennt Rickert — wie später erst deutlich werden kann — jeden rein sinnlichen Gegebenheitsstoff, d. h. jeden von der ihm beigegebenen unsinnlichen, aber gleichwohl unmittelbar anschaulichen, „verstehbaren" Bedeutung oder Sinnhaftigkeit begrifflich abgetrennten sinnlichen Erlebnisinhalt, dem durch ein Wahrheitsurteil die theoretische Form der Wirklichkeit zugesprochen wird. Wenn, wie gleich in den nächsten Sätzen gesagt wird, im unmittelbar Zuständlichen die Urdualität von sinnlich Wahrnehmbarem und unsinnlich Verstehbarem intuitiv erfaßbar ist, so kann bloß die eine, zuerst genannte Komponente des unmittelbar Gegebenen durch die Form der Wirklichkeit zum Realen werden. — Freilich nennt Rickert an sehr vielen Stellen auch den reinen, ungeformten Inhalt des sinnlich Wahrnehmbaren das Wirkliche, um es von der Form, die ein unwirklich Geltendes darstellt, deutlich abzuheben. Dieses Schwanken in der Terminologie gibt uns später zu ausführlichen kritischen Bemerkungen Anlaß. Vgl. S. 81 ff.

2) Meth. d. Phil., S. 265.

3) Ebenda, S. 268.

Wahrnehmbare und das Verstehbare, das Sensible und Intelligible[1]), beide im unmittelbar Zuständlichen mitsammen gegeben, bilden das „Material", von dem eine Philosophie des Unmittelbaren auszugehen hat.

Es darf nun nicht übersehen werden, daß sowohl das Gebiet des Sinnlichen, wie das des Unsinnlichen — solange wir im Zuständlichen bleiben und alle Vermittlung soweit wie möglich ignorieren — für die bloße Anschauung nichts anderes als ein „Gewühl" sind, das noch jeglicher Ordnung entbehrt. Wenn wir nur wahrnehmen, haben wir noch keine gegliederte Welt von Gegenständen vor uns, und ebenso kann noch von keinem gegliederten mundus intelligibilis die Rede sein, wenn zuständlich Unsinnliches nur verstanden wird. Um hier vom Chaos zum Kosmos vorzudringen, bedarf es bestimmter Ordnungsprinzipien, die für jedes der beiden Gebiete verschieden sein müssen. Sie in ihrer Gesamtheit darzustellen, ist das Geschäft der Philosophie als einer Wissenschaft vom Weltganzen und geht weit über den Rahmen unseres Themas hinaus. Nur soviel sei vorweg angedeutet, daß in allen verstehbaren Bedeutungen oder Sinngebilden das Wesentliche ein „Wert" ist, der nicht sinnlich existiert, wohl aber unsinnlich gilt.

Unsere enger umschriebene Aufgabe stellt uns hier vor die Frage: Welche Beziehung hat nun die Individualität zu dem unmittelbar Zuständlichen? Gehört sie zu dem Gebiet des Wahrnehmbaren? Ist sie dem Verstehbaren zuzuordnen? Oder was ist sie sonst? Ehe hierauf eine Antwort gegeben werden kann, bedarf es indessen noch einer weiteren Überlegung; denn nur dann, wenn wir uns entschließen können, — dem kühnen Bergsteiger gleich — vor jedem Schritt jeden einzigen Fußbreit des unsicheren Bodens auf seine Tragfähigkeit hin zu prüfen, dürfen wir hoffen, einem Mißverständnis vorzubeugen.

§ 7.

Erkennen als Urteilen.

Wenn von Individualität gesprochen wird, denkt man in erster Linie an einzelne Gegenstände. Es wird deshalb vorteilhaft sein, zunächst zu untersuchen, wie man vom sinnlich Wahrnehmbaren zu Gegenständen gelangt, oder — objektiv gefaßt — wie Gegenstände überhaupt möglich sind.

Es handelt sich hier also um die Erkenntnis des Wirklichen. — Wie wir bereits feststellten, ist der bloße anschauliche Inhalt des zu Erkennenden logisch indifferent. Er liegt noch ganz außerhalb der theoretischen Sphäre von wahr oder falsch, und eine nur inhaltliche Erkenntnis ist daher unmöglich. Was für ein Interesse könnten wir auch daran haben, diese unüberseh bare Mannigfaltigkeit „mit ihren überall andersartigen und durchweg fließenden Gebilden, in denen, so wie wir sie unmittelbar ‚erleben', nichts sich wiederholt und nirgends absolut scharfe Grenzen vorkommen"[2]), nur anzuschauen? Und selbst wenn es möglich wäre, sie vorstellend treu zu kopieren, hätte man eben nur die Wiederholung jenes gleitenden „Gewühls", doch keine Erkenntnis. Die Erkenntnis sucht dieses „heterogenen Kontinuums" Herr zu werden, indem sie es nicht nachbildet, sondern in Teile gliedert, zusammenfaßt, unter Heranziehung von verschiedenen Ergänzungen ordnet. Nur geformter Inhalt wird erkannt; das heißt aber: erst durch die Form gelangen wir ins Erkenntnisgebiet. „Darum sind alle Probleme der Erkenntnistheorie Formprobleme, und überall entsteht die Frage: wonach soll die Form des Erkenntnisinhaltes sich richten, damit die Erkenntnis wahr, d. h. Erkenntnis wird?"[3]) Eine theoretische Formung bekommt ein Inhalt schon, wenn ich ihn tatsächlich oder gegeben nenne; denn dann habe ich ihn bereits als tatsächlich oder gegeben erkannt.[4]) Und diese Erkenntnis vollzieht sich im Urteil.

Daß nun hier, wo es sich um eine logische Erörterung handelt, unter dem Urteil weder seine grammatische Form, noch der psychische Vorgang, durch welchen es zu-

[1]) Wieder nicht mit dem Intellektuellen gleichzusetzen!
[2]) Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 4. und 5. Aufl., Tübingen 1921, S. 121.
[3]) Ebenda, S. 127.
[4]) Mithin ist die Form der reinen Tatsächlichkeit oder Gegebenheit ein erkenntnistheoretisches Problem, so gut wie jede andere Erkenntnisform.

stande kommt, zu verstehen sein kann, sondern allein der logische Gehalt des Urteils, ist eigentlich zu selbstverständlich, als daß es noch besonders hervorgehoben werden müßte. Indessen besteht auch darüber, was das Urteil im logischen Sinne sei, durchaus keine allgemein anerkannte Theorie. Die sehr häufig anzutreffende Meinung, das Urteil sei ein vorstellungsmäßiges Gebilde und demgemäß müsse auch die Wahrheit des Urteils in den Vorstellungen stecken, die durch dasselbe analysiert (Wundt!) oder verknüpft (Sigwart!) werden, ist nach dem, was oben über die für die Erkenntnis wertlose bloße Abbildung der anschaulichen Mannigfaltigkeit gesagt wurde, abzulehnen; denn sofort müßte die Frage gestellt werden, was den vom Urteil abgebildeten Vorstellungen die Objektivität oder die theoretische Bedeutung als Erkenntnis gebe. Das Wesentliche im Urteilsakt kann nicht ein teilnahmslos betrachtendes Verhalten sein, sondern ist das ihm immanente Billigen oder Mißbilligen, ein Bejahen oder Verneinen. So kommt im Urteilsakte also ein „praktisches" Verhalten zum Ausdrucke: ein alternatives Stellungnehmen zu einem Wert![1]) Ja, das Werten hat, weil es dem Inhalt erst die Form gibt, als der eigentliche Erkenntnisakt zu gelten.[2]) Welches ist aber die „Macht", von der wir beim Bejahen abhängig sind? Ist es etwa eine Notwendigkeit des realen Seins oder des Müssens, wie es beim Vorstellen der Fall ist? Nein, das ist unmöglich, weil das Bejahen ein Anerkennen bedeutet, und anerkennen kann man immer nur einen Wert. Dieser im Urteil anerkannte Wert aber gilt nicht — wie etwa der hedonische Wert — nur für das individuelle Ich hier und jetzt, sondern hat zeitlose Geltung und ist vom Akte der Zustimmung vollkommen unabhängig; er ist der theoretische Wert oder der Wahrheitswert. Sobald dieser auf ein Subjekt und dessen Wertung bezogen wird, verwandelt er sich in ein Sollen. So ist das, was dem Urteil theoretisch die Richtung gibt, die Notwendigkeit des Sollens; sie also ist es, die Form und Inhalt verknüpft.

Mit anderen Worten: Ein Bewußtseinsinhalt ist gegeben, d. h. einem Inhalt ist die Form der Tatsächlichkeit zuerkannt worden. Diese Erkenntnis spricht sich im Urteil aus. Das Urteil ist die notwendige Anerkennung eines Imperativs, eines Sollens. Erkennen heißt also bejahen! Der Maßstab des Erkennens oder das, was im Urteilsakt bejaht oder anerkannt wird, liegt stets in der Sphäre des Sollens, nie in der des realen oder wirklichen Seins. Er ist als theoretischer Wert zu bezeichnen, wenn das Sollen als vom Subjekt losgelöst gedacht wird. Der theoretische Wert, welcher durch seine Anerkennung einen Inhalt erst zum tatsächlich Gegebenen oder zu einem Gegenstande macht, ist aber die Form. Jetzt erst ist deutlich geworden, mit welchem Rechte oben behauptet werden konnte, daß alle Probleme der Erkenntnistheorie Formprobleme seien: „die theoretische Form ist der theoretische Wert, der den theoretischen Gegenstand konstituiert"[3]).

§ 8.

Das System der theoretischen Formen.

Mit dem letzten Satze hat uns die Analyse des Erkenntnisaktes an das erkenntnistheoretische Zentralproblem herangeführt, an die Frage nach dem Aufbau der objektiven Wirklichkeitswelt: an das Kategorienproblem. Wie aber, war nicht im ganzen Verlaufe unserer Darstellung immer schon die Rede von der theoretischen Form, und ist es nicht seit jeher üblich, diese schlechthin mit der Kategorie identisch zu setzen? Nun, falls man mit Kategorien alle die Erkenntnisformen bezeichnen will, durch die unser Erkennen gegenständlich wird, muß man den Einwand gelten lassen. Indessen ist nicht zu übersehen, daß wir auch da schon von einem Form-Inhalt-Verhältnis sprachen, wo wir uns noch gar nicht in der Region der Gegenständlichkeit befanden, als noch der reine Gehalt des Zuständlichen in Frage stand. Ist man aber genötigt, auch schon bei der „protophysischen Einstellung"[4]) mit einem formalen Moment zu rechnen, so kann man auch nicht umhin, die den Gegenstand konstituierenden Erkenntnisformen

1) Ggst. d. Erk., S. 164
2) Ebenda, S. 166.
3) Ebenda, S. 199.
4) Vgl. S. 12, Fußnote 3.

von dem allgemeinen Begriff der theoretischen Form reinlich zu scheiden, um die logische Bedeutung der Form, die sie als vorwirkliches, die Gegenständlichkeit des Wirklichen erst begründendes Moment hat, recht deutlich zu machen. Andererseits darf man die den Gegenstand konstituierenden Formen nicht mit jenen theoretischen Formen verwechseln, die dem fertigen Erkenntnisprodukt, dem nach empirisch realistischer Ansicht geformten Gegenstande, anhaften und deshalb selbst in die Sphäre des Wirklichen gehören. „Wollen wir also dabei bleiben, daß das Wort ‚Form', wie üblich, sich auch auf das fertige Erkenntnisprodukt und den geformten Gegenstand bezieht, so müssen wir innerhalb des Formbegriffes Unterschiede machen und für das Urteil des Subjekts einen Formbegriff gewinnen, der es ausschließt, daß man in seiner Form eine Reproduktion der Wirklichkeits- oder Gegenstandsform sieht. Daher schieben wir zwischen die Form des fertigen Urteilsgehalts, die als nachbildende Form angesehen werden könnte, einerseits und die formale Norm der Zusammengehörigkeit von Inhalt und Form andererseits noch einen Formbegriff ein. Mit ihm meinen wir das, was noch nicht Form in der Sphäre des Wirklichen, aber auch nicht mehr bloße Norm als Zusammengehörigkeit ist, sondern das darstellt, was das wirklich Seiende nach Maßgabe des Sollens begründet, also gewissermaßen den Übergang vom Sollen zum real Seienden, von der Form zum fertigen, aus Form und Inhalt bestehenden Gegenstand bildet, indem es dem Inhalt die Form beilegt, die ihm auf Grund des Sollens zukommt, und dieses ‚aussagend' formgebende Etwas nennen wir in Erinnerung an die eigentliche Bedeutung des Wortes: die Kategorie"[1]).

Danach hätten wir, sobald nicht nur nach dem Gegenstand der Erkenntnis, sondern auch nach der Erkenntnis des Gegenstandes gefragt wird, zunächst zwei formale Faktoren als notwendig anzuerkennen: 1. die transzendente Norm, welche die Zusammengehörigkeit von Inhalt und Form verbürgt, also die Form des Sollens oder des transzendenten, unwirklichen Gegenstandes, die dem Subjekte als Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt entgegensteht, und 2. die Kategorie, die den formalen Sinn des Aktes ihrer Anerkennung darstellt. Sie ist die Form des Urteilsaktes, der diesen Gegenstand durch Bejahung erfaßt und so das Erkenntnisprodukt entstehen läßt. Dazu käme dann noch als dritter (3.) formaler Faktor die im fertigen Urteilsgehalt aufzuweisende transzendentale Form. Es ist das die Form des fertigen Urteils, von der man glaubt, daß sie die Form des fertigen wirklichen Gegenstandes nachbilde[2]). —

Die Kategorien in dem hier deutlich umschriebenen Sinne sind also die theoretischen Formen, die die objektive Wirklichkeit oder — genauer — unsere aus wirkenden Dingen bestehende reale Welt in Raum und Zeit aufbauen, welch letztere Welt erst wieder das „Material" bildet, das durch die Spezialwissenschaften begrifflich zu bearbeiten ist. Zu diesen konstitutiven Wirklichkeitsformen rechnet man bekanntlich — ohne hier auf eine vollständige Aufzählung Wert zu legen — Raum, Zeit, Dinglichkeit, Inhärenz, Kausalität usw. Ihnen allen aber muß eine Form als immanent bereits vorausgesetzt werden, die gerade für unser Thema deshalb von Bedeutung ist, weil sie die eigentliche Form des Individuellen bildet: die Kategorie der Gegebenheit oder Tatsächlichkeit.

§ 9.

Die Kategorie der Tatsächlichkeit als theoretische Form des Individuellen.

Die Erkenntnisform der bloßen Inhaltlichkeit, von der wir ausgingen und die bereits in der Schicht des rein Zuständlichen anerkannt werden muß, kann — mit einem nicht sehr treffenden, jetzt aber wohl verständlichen Ausdrucke — die Form der „Gegenstände überhaupt" genannt werden. Nun fanden wir unter diesen „Gegenständen

[1]) Ggst. d. Erk., S. 321.

[2]) Daß Rickert außer diesen für jede Erkenntnis notwendigen drei Formen auch noch zwei weitere — nämlich die als vom erkennenden Subjekt künstlich abgelöst gedachte Werkform des Gegenstandes der objektiven Logik und die Form der empirischen Realität oder des immanent gewordenen fertigen, mit dem wirklichen „Material" der Wissenschaften zusammenfallenden Gegenstandes — unterscheidet, sei der Vollständigkeit halber hier erwähnt.

überhaupt" aber nicht nur sinnlich Wahrnehmbares, sondern auch unsinnlich Verstehbares, also Unwirkliches, das man — immer nach Rickert — wohl als unmittelbar Gegebenes, aber nicht als tatsächlich Gegebenes bezeichnen kann[1]). Hier, wo es sich um die Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit handelt, kann uns daher die Erkenntnisform der bloßen Inhaltlichkeit nicht fördern. Hier haben wir es mit wirklichen Tatsachen zu tun und sprechen deshalb statt von der Form der Inhaltlichkeit von der der Tatsächlichkeit. Nun reden die Einzelwissenschaften auch von dem „Tatsächlichen" oder „Wahrgenommenen" als von dem schlechthin Gegebenen, das unmittelbar „erfahren" wird, und in der Tat muß jede empirische Disziplin an diesem Ausgangspunkte festhalten, wenn sie Erfahrungswissenschaft bleiben will. Erkenntnistheoretisch ist dieses Tatsächliche oder Gegebene aber nicht das Letzte. Wir gingen noch hinter die Erfahrung zurück, um gerade sie zum Problem zu machen.

Es wäre aber ein arges Mißverständnis, wollte man hierin doch wieder ein verstecktes Zurückgreifen auf die inhaltliche Bestimmtheit dieses oder jenes einzelnen Faktums zu erkennen meinen. Nicht darauf kommt es bei der erkenntnistheoretischen Überlegung an, daß dieses eine Wahrgenommene sich von jenem anderen Wahrgenommenen inhaltlich unterscheidet — eine Reflexion, die für die Einzelwissenschaften, denen ja nur der Inhalt der gegebenen Tatsachen, nicht aber die Form der Gegebenheit oder Tatsächlichkeit wichtig ist, Bedeutung hat —, sondern darauf, daß das überall verschiedene, hier so, dort anders geartete Wahrgenommene als „Tatsache" anerkannt oder als wirklich gegeben beurteilt wird. Das will sagen, daß einem Inhalt die Form der realen Gegebenheit oder Tatsächlichkeit zugesprochen werden muß. Nur das, was beispielsweise in den beiden inhaltlich verschiedenen Urteilen „dies ist rot" und „dies ist blau", als gemeinsamer logischer Faktor auftritt und diese Urteile begründet, ist hier von Belang. Mit anderen Worten: das Problem der Tatsächlichkeit ist als Formproblem, die Tatsächlichkeit als Kategorie zu verstehen. Die Wahrheit der rein tatsächlichen Urteile, die nur Bewußtseinsinhalte als real gegeben konstatieren, beruht insofern auf der Form, „als erst die Kategorie als Jaform ihnen Gegenständlichkeit verleiht"[2]). Der Inhalt selbst, für sich allein betrachtet, ist in jeder Hinsicht unableitbar oder irrational; denn „an den bestimmten Inhalten findet jedes ‚Denken' seine Grenze."

Für die Bestimmung unserer Kategorie genügt es aber noch nicht, im Tatsächlichen die beiden Momente Inhalt und Form aufgewiesen zu haben, denn dann könnte man meinen, daß die Kategorie der Tatsächlichkeit mit der Kategorie des realen Seins oder der Wirklichkeit überhaupt identisch wäre, und das wäre wiederum ein Mißverständnis. Es soll ja doch gerade die Besonderheit der Kategorie der Tatsächlichkeit nachgewiesen werden. „Die Kategorie der Realität oder Wirklichkeit und die der tatsächlichen Gegebenheit unterscheiden sich vielmehr ebenso voneinander wie die beiden Urteile, an denen wir sie finden können, nämlich die Urteile: ‚Farbe ist real' und ‚diese Farbe ist real', d. h. wir verstehen unter der Kategorie der Tatsächlichkeit nicht die Form des allgemeinen Tatsächlichseins, die, falls wir mit diesem Ausdruck überhaupt einen Sinn verbinden wollen, in der Tat mit der Form des immanenten realen Seins oder der empirischen Wirklichkeit identisch wäre, sondern wir meinen die Form des individuellen real Gegebenen oder die Bejahungsform des Urteils, das ein rein tatsächliches, individuell bestimmtes einmaliges real Gegebenes konstatiert"[3]). Das gerade ist von Wichtigkeit, daß man auch in der einmaligen, individuellen, einzelnen Tatsache noch Form und Inhalt voneinander trennen kann. Selbst wenn in einem Urteile nur ein absolut individuelles, einzelnes Faktum ausgesprochen wird, so wird darin doch schon ein Sollen anerkannt, auf dem die Wahrheit der einzelnen Wahrnehmung beruht. Ein „allgemein tatsächliches Gegebensein" ist überhaupt unmöglich; denn im Wirklichen ist immer nur das Einmalige „gegeben" oder „tatsächlich". Deshalb schließt der Begriff des tatsächlich real Gegebenen den des Besonderen und Individuellen ein.

1) Ggst. d. Erk., S. 328.
2) Ggst. d. Erk., S. 327.
3) Ggst. d. Erk., S. 328.

Eine kaum zu behebende Schwierigkeit scheint allerdings darin zu liegen, daß die Form der Tatsächlichkeit eine Form des Individuellen sein soll und doch als Form allgemein sein muß. Die Norm, die durch Urteile anerkannt wird, ist allerdings stets eine allgemeine Norm, und mithin muß die Kategorie ebenfalls immer als allgemeine Kategorie gedacht werden. Das ist unbestreitbar, und in der Tat besitzt die Form des tatsächlich Gegebenen als echte Kategorie auch Allgemeinheit; denn in allen uns unmittelbar gegebenen Tatsachen, in diesem Rot, in diesem Blau usw. bleibt sie doch — da wir in jedem Falle vom Inhalt absehen — stets als das Gemeinsame oder als das identische Moment übrig. Wenn wir bei einer Tatsachenfeststellung auch nicht schlechthin behaupten, etwas sei real, sondern immer und immer das „Dies" betonen, so kehrt doch gerade dieser Begriff des „Dies" auch dann immer wieder, wenn von allem Inhalt abstrahiert wird, und hierin liegt eben seine Allgemeinheit. Somit muß zugegeben werden, daß es individuelle Formen oder Normen nicht geben kann; wohl aber gibt es Formen und Normen „des" Individuellen.

Es verlohnt sich, bei diesem Punkt noch etwas zu verweilen. Wenn in einem Urteil, das eine bestimmte Tatsache feststellt, Form und Inhalt unterschieden werden, so geschieht diese Trennung selbstverständlich nicht faktisch, sondern nur begrifflich. Und nur in Gestalt eines „Begriffs", also eines abstrakten Moments, das in mehreren inhaltlich verschiedenen Urteilen als überall Identisches vorkommt, bleibt für uns die Form erfaßbar. Haben wir solchermaßen auch nur allgemeine Begriffe von Formen (oder auch Normen), so ist damit keineswegs gesagt, daß alle Formen und Normen stets auch Formen von allgemeinen „Begriffen" oder Normen von allgemeinen Urteilen sein müßten, sondern „wir erhalten auch dann, wenn wir den Begriff der Form des Individuellen und der Norm des rein tatsächlichen Urteils bilden, einen durchaus vollziehbaren, ja im erkenntnistheoretischen Interesse notwendig zu bildenden Begriff"[1]). Er bleibt im gewissen Sinne freilich individuell und allgemein zugleich. Das ist insofern möglich, als auch die Bedeutung des Wortes „dies" beide Bestimmungen in sich vereinigt, ohne daß man von einem Widerspruche reden dürfte. Denn mag auch das Wort „dies" auf jedes individuelle Faktum anwendbar und deshalb von denkbar umfassendster Allgemeinheit sein, so kann es doch andererseits immer nur auf ein „Dies", d. h. auf ein Individuelles bezogen werden. „Das ‚Dies' ist sogar noch individueller als ein Eigenname, unter den stets dieses und jenes Stadium in der Realität eines Menschen zusammengefaßt wird"[2]). Somit könnte man die Kategorie der Tatsächlichkeit auch als die „Kategorie des realen Diesseins" bezeichnen. „Bleibt demnach bei der begrifflichen Scheidung von Form und Inhalt in den Urteilen, die individuelle Tatsachen konstatieren, das Individuelle selbst auch nur in den vorstellungsmäßigen Bestandteilen bewahrt[3]), und kann die begrifflich losgelöste Form der Bejahung, weil sie begrifflich losgelöst wird, auch nur noch in Gestalt eines allgemeinen ‚Begriffes' festgehalten werden, so dürfen wir trotzdem nie vergessen, daß dieser allgemeine Begriff die Form einzelner individueller gegebener Tatsachen enthält[4]).

Damit haben wir denn den ersten Individualitätsbegriff gewonnen, dessen genauere Bestimmung allerdings erst später möglich ist, wenn wir ihn den anderen Individualitätsbegriffen gegenüberstellen. Aus der bisherigen Darstellung ergibt sich folgendes: Das durch die Kategorie der Tatsächlichkeit erfaßte Wirklichkeitsstück ist stets individuell. Das Individuelle ist also die in der bloßen Anschauung einmalig erlebbare objektive Wirklichkeit und jedes ihrer Teilstücke, wenn wir sie eben als Wirklichkeit, das will sagen: in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit denken. Jedes beliebige Teilstück der unmittelbar erkannten Wirklichkeit ist als Individuum von jedem anderen verschieden. „In der Heterogenität des Wirklichen haben wir zugleich seine Individualität"[5]). Darum kann die Individualität des Realen auch die bloße „Andersheit" genannt werden.

---

[1]) Ggst. d. Erk., S. 330.
[2]) Ggst. d. Erk., S. 331.
[3]) In der Urschrift nicht gesperrt.
[4]) Ggst. d. Erk., S. 332.
[5]) Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 3. und 4. Aufl. Tübingen 1921, S. 155.

B. Die wissenschaftliche Bearbeitung des individuellen Realen.

§ 10.

Methodologische Erkenntnisformen und vorwissenschaftliche Begriffsbildung.

Von der Kategorie der reinen Tatsächlichkeit unterschieden wir im vorigen die eigentlichen Kategorien, d. h. die konstitutiven Wirklichkeitsformen, welche ihre Bezeichnung mit Recht verdienen, weil sie es sind, die das tatsächlich Gegebene zur objektiven Wirklichkeit gestalten. Sie eben konstituieren das, was vom empirischen Realismus als reales Material der Erkenntnis vorausgesetzt wird. Nun wäre es aber verfehlt, in dem Inbegriff der durch die konstitutiven Kategorien aufgebauten realen Welt das Gegenstück eines realen, individuellen Ich zu erblicken; letzteres ist auch nicht entfernt imstande, die Bejahungen *aller* Zusammengehörigkeiten von Inhalten und Formen zu vollziehen. Nicht „*meine*" Vorstellung ist die Welt (um hier an den ersten Satz von Schopenhauers Hauptwerk zu erinnern), sondern schlechthin Vorstellung, nämlich Vorstellung oder — da dieser Ausdruck für unsere oben dargelegte Theorie nicht paßt, ja, schlimmste Verwirrung anrichten kann[1]) — besser: Erkenntnisgebiet eines überindividuellen urteilenden Bewußtseins, des „Bewußtseins überhaupt" oder des als bloße Abstraktion zu fassenden, unwirklichen erkenntnistheoretischen Subjekts. Kein reales, individuelles Ich hat, sofern es wissenschaftlich verfahren will, sein Erkenntnismaterial so wiederzugeben, wie es wirklich ist, sondern muß es *begrifflich bearbeiten*. Wer also glaubte, daß die Natur- oder Geschichtswissenschaft ein Spiegelbild dessen gebe, „wie es wirklich ist, oder wie es wirklich war", würde denselben Irrtum begehen wie „der künstlerische Realismus, der die Wirklichkeit abzuschreiben meint, ohne zu bemerken, wie völlig schon dieses ‚Abschreiben' die Inhalte der Realität stilisiert"[2]). „Das wissenschaftliche Erkennen formt stets, indem es Begriffe bildet, sein wirkliches Material um, und die Erkenntnistheorie hat daher die Aufgabe, auch die Formen zu verstehen, die hierbei dem tatsächlich gegebenen und objektiv wirklichen Inhalt beigelegt werden"[3]). Es ist deshalb auch im Interesse unseres Themas unerläßlich, auf die Eigenart der wissenschaftlichen Begriffsbildung etwas genauer einzugehen.

Den konstitutiven Wirklichkeitsformen sind also die *Begriffsformen* der Wissenschaft als etwas von ihnen prinzipiell Verschiedenes entgegenzusetzen; sie mögen *methodologische Erkenntnisformen* genannt werden. Stellen sich nun diese methodologischen Formen lediglich als Erkenntnisformen des realen Erkenntnis*subjekts* heraus, so wird dadurch ihre Geltung und die Gültigkeit der durch sie entstehenden Erkenntnisse dennoch keineswegs herabgesetzt. „Soweit wissenschaftliche Urteile wahr sind, haben sie immer auch einen vom erkennenden Subjekt unabhängigen Gegenstand als Maßstab, und in dieser Hinsicht besteht daher zwischen den verschiedenen Arten der Formen kein prinzipieller Unterschied"[4]). Freilich, während die Kategorien als Formen der objektiven Wirklichkeit zum „Bewußtsein überhaupt" gehören, und insofern die durch sie geformten Gegenstände von der Existenz *realer* Subjekte gar nicht berührt werden, ist bei dem Verständnis der durch die methodologischen Formen geschaffenen Produkte ein Ignorieren des realen theoretischen Erkenntnisichs nicht möglich.

Ein Beispiel wird den Sinn dieser Lehre am besten verdeutlichen. Entgegen der weit verbreiteten Gepflogenheit, jenes Moment, das die Ursache mit dem Effekt „verbindet" (der Spezialwissenschaftler bezeichnet es als eine Wirklichkeit, der transzendental-idealistische Philosoph aber als das Ergebnis einer Verknüpfung des Bewußtseinsinhaltes mit einer Bewußtseinsform), bereits als Naturgesetzlichkeit zu

1) Vgl. S. 14 f. die Urteilstheorie Rickerts!
2) Georg Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie. 4. Aufl. München und Leipzig 1922, S. V.
3) Ggst. d. Erk., S. 353.
4) Ebenda, S. 354.

bezeichnen, ist der prinzipielle Unterschied zwischen dem kausalen und dem gesetzmäßigen Geschehen wohl zu beachten. Kausalität ist eine konstitutive Kategorie, Naturgesetzlichkeit eine methodologische Erkenntnisform. Inwiefern? Geben wir statt der Namen die Sache! Alles, so sagten wir früher, was unter der Kategorie der Gegebenheit oder Tatsächlichkeit gedacht wird, ist etwas Einmaliges, Individuelles, ein Dies. Weil nun die Kategorie der Kausalität aber nichts anderes bedeutet als eine bestimmte Anordnung von Tatsachen, so kann man nicht umhin, jede reale Kausalverknüpfung zwischen diesem gegebenen Teil als der Ursache und jenem gegebenen Teil als dem Effekt ebenfalls als etwas Einmaliges, Individuelles zu denken. Anders gesagt: Falls die Kausalität zu den konstitutiven Kategorien gehört, so bedeutet das vom Standpunkt des empirischen Realismus aus, daß in der objektiven Wirklichkeit jede Ursache von jeder andern ebenso verschieden ist wie jeder Effekt von jedem andern, und daß deshalb solche Verschiedenheit auch für das als real gedachte „Band" zwischen Ursache und Effekt angenommen werden muß, wenn die Besonderheit des Effekts als abhängig von der Besonderheit seiner Ursache gedacht werden soll. Im Gegensatz dazu ist das Gesetz immer allgemein, — allgemein aber nicht in demselben Sinn, wie auch die Form der Kausalität allgemein genannt werden kann, insofern sie nämlich als theoretische Form das überall identische Moment im Gegensatz zum stets besondern und wechselnden Inhalt darstellt, sondern allgemein in der Hinsicht, daß es ein allgemeiner Begriff von etwas Allgemeinem ist, d. h. daß es als allgemeine Form einen allgemeinen Inhalt einschließt[1]).

Man kann den Gegensatz zwischen Kausalität und Gesetzlichkeit[2]) in Kürze auch so formulieren: Die Gesetzeserkenntnis hat nur für das einer Mehrheit von Kausalverbindungen Gemeinsame Interesse. Sie sieht deshalb mit vollem Bewußtsein von der individuellen Verschiedenheit der Ursachen, die von ihr gemeint sind, ebenso ab wie von der individuellen Verschiedenheit ihrer Effekte. Das will sagen: Ursachen und Effekte werden so unter zwei allgemeine Begriffe gebracht, daß man sie als deren bloße „Exemplare", also als untereinander gleich ansieht, und das muß sich dann wiederum auch auf die Beziehung übertragen, in der Ursache und Effekt zueinander stehen. Aus diesem Grunde ist es gar nicht zu umgehen, die Kausalität als konstitutive Wirklichkeitsform von der Gesetzlichkeit als einer methodologischen Auffassungsform aufs genaueste zu scheiden und dementsprechend die individuellen Verbindungen von Ursachen und Effekten den allgemeinen Gesetzesbegriffen, unter die sie gebracht werden können, gegenüberzustellen. Ein Naturgesetz ist also nichts anderes als eine methodologische Form, durch die zwar Begriffe und Urteile mit transzendent gültigem Sinn zustande kommen, doch nie, wie durch die konstitutiven Kategorien, wirkliche Gegenstände der Erkenntnis.

Es liegt auf der Hand, daß wir auch bei den Urteilen über Kausalvorgänge an die objektive Wirklichkeit ein Mehr an Formgehalt heranbringen als in den konstitutiven Kategorien und dem tatsächlich gegebenen Material der Erkenntnis steckt, und zwar läßt sich diese besondere Formgebung deutlich als dasjenige erkennen, was auch für eine Gesetzeserkenntnis charakteristisch ist, nämlich als Zusammenfassung des Wirkens unter einen allgemeinen Begriff. Aus diesem Grunde lassen sich auch in konkreten Beispielen, die man zur Erläuterung heranzieht, Kausalität und Gesetzlichkeit schwer und nur begrifflich trennen. Dieser Umstand ist denn schließlich der Grund dafür, daß man jene prinzipiell verschiedenen Formen meist für identisch hält. Im Interesse logischer Klarsicht bleibt die reinliche Scheidung aber unerläßlich. —

Doch noch eine andere Tatsache macht es erklärlich, daß die Produkte der theoretischen Erkenntnis leicht mit dem Wirklichen selbst verwechselt werden, für das sie gelten sollen: das ist die vorwissenschaftliche Begriffsbildung. Im prak-

---

[1]) Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 4. und 5. Aufl. Tübingen 1921, S. 45: „Wir nennen jeden Begriff allgemein, in dem nichts von der Besonderheit und Individualität dieser oder jener bestimmten einmaligen Wirklichkeit enthalten ist."

[2]) Für Rickerts Wissenschaftslehre und für das Verständnis seiner Individualitätstheorie als grundlegend zu betrachten!

tischen Leben erweisen wir uns nämlich stets als *wertende* Wesen und wenden demzufolge den verschiedenen Seiten und Teilen des Realen ein sehr verschiedenes *Interesse* zu. Nicht die Wirklichkeit, wie sie unabhängig von der Richtung unseres Willens aufgefaßt werden muß, ist eigentlich das, was wir meinen, wenn wir von der realen Welt etwas aussagen; sondern indem wir überall zwischen „wesentlichen" und „unwesentlichen" Bestandteilen dieser unterscheiden und uns nur das Wesentliche ausdrücklich als wirklich zum Bewußtsein bringen, bedienen wir uns in unseren Aussagen unwillkürlich immer schon einer umformenden Begriffsbildung.

Hierbei treten zwei methodologisch verschiedene Verhaltungsweisen besonders deutlich hervor: das Generalisieren und das Individualisieren. Obwohl doch, wie wir oft betont haben, jeder Teil der Wirklichkeit von jedem anderen individuell verschieden ist, erwecken die meisten Dinge und Vorgänge unser Interesse nur durch das, was sie an *Gemeinsamem* aufweisen. Gleichgültig gegen die Individualität der meisten Objekte, sehen wir diese so an, als wären sie Exemplare eines allgemeinen Gattungsbegriffes, untereinander gleich und füreinander auswechselbar. Wir bezeichnen sie denn auch nur mit allgemeinen *Gattungsnamen*. Die künstliche Beschränkung auf das Allgemeine, die für die Gliederung und Ordnung der sonst unübersehbaren Mannigfaltigkeit und verwirrenden Buntfarbigkeit unserer Erlebnisse von höchstem Werte sein muß, die *generalisierende Auffassung* also, geschieht so unwillkürlich und selbstverständlich, daß wir zu Unrecht glauben, es gäbe tatsächlich so etwas wie Gleichheit und Wiederholung im Leben[1]).

Als vorwissenschaftliches Verhalten ist solche Betrachtung der Dinge natürlich nicht überall konsequent durchgeführt; sie würde ja auch unsere Anteilnahme an der Umwelt nicht erschöpfen. Erscheint uns doch oft genug auch ein einzelner Gegenstand sehr wichtig und gerade wegen seiner spezifischen Besonderheit unersetzlich. In solchem Falle kümmern wir uns nicht darum, daß dieses Objekt sich auch als ein Exemplar eines Gattungsbegriffes auffassen ließe, sondern heben ihn ausdrücklich aus seiner Gruppe hervor, weil unsere Teilnahme sich einzig an seine Individualität wendet. Das findet sprachlich darin seinen Ausdruck, daß wir dem bedeutsamen Gegenstande einen *Eigennamen* geben. Diese *individualisierende* Auffassung der Wirklichkeit gibt aber keineswegs ein getreues Abbild des Erlebnisinhaltes in seiner ganzen Mannigfaltigkeit. Sie ist gleich jener generalisierenden eine Umformung des Realen; denn wegen seiner „intensiven Unübersehbarkeit"[2]) heben wir aus der Fülle seiner möglichen Bestimmungen auswählend nur einen Komplex von Elementen heraus, der uns das Wirklichkeitsstück zur bedeutungsvollen „Individualität" macht, die sich somit als ein Produkt unserer ordnenden und vereinfachenden Auffassung darstellt.

Was aber im praktischen Leben unwillkürlich und inkonsequent geschieht, tut die Wissenschaft bei ihrer Begriffsbildung mit Bedacht und nach festen Prinzipien: sie generalisiert oder individualisiert.

§ 11.

Die generalisierende und individualisierende Methode.

Sahen wir, daß die Spezialwissenschaften die objektive Wirklichkeitswelt wegen ihrer unübersehbaren Mannigfaltigkeit einer ihrer jeweiligen Absicht gemäßen begrifflichen Umarbeitung unterwerfen, die ein Begriffssystem liefert, das zwar nicht die Realität selbst darstellt, wohl aber für die Realität gilt[3]), so ergibt sich für die Wissenschaftslehre die wichtige Aufgabe, die Prinzipien aufzuweisen, nach denen sich die einzelnen Wissenschaften ihre Arbeit teilen. Diese Gliederung kann sowohl mit Rücksicht auf die *Gegenstände*, die sie behandeln, als auch mit Rücksicht auf die Methode, die von ihnen angewandt wird, erfolgen. Im ersten Falle würde man nach *materialen*, im zweiten nach *formalen* Gesichtspunkten scheiden. Nun ist es gemeinhin üblich,

1) System I, S. 7.
2) Grenzen, S. 26.
3) Grenzen, S. 164: „Die naturwissenschaftlichen Begriffe sind nicht deshalb wahr, weil sie die Wirklichkeit so, wie sie ist, abbilden, sondern weil sie das darstellen, was für die Wirklichkeit *gilt*."

als materiales Einteilungsprinzip die Begriffe von Natur und Geist zugrundezulegen und demgemäß zwei Hauptgruppen aufzustellen: Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften. Für jene ist das körperliche Sein der Gegenstand, für diese das geistige, unter welchem mehrdeutigen Begriff hier meist an das psychische Leben gedacht wird[1]). Aus diesen inhaltlichen Besonderheiten leitet man dann zugleich auch die beiden Unterschiede der Methode ab, nach denen jene Wissenschaftsgruppen verfahren sollen. So kommt man schließlich dazu, der Mechanik als der allgemeinsten und grundlegenden Körperwissenschaft die Psychologie als eine ihr entsprechende grundlegende Geisteswissenschaft gegenüberzustellen.

Wenn diese Einteilung auch nicht gerade für falsch erklärt werden kann, so werden mit ihr doch die für die Wissenschaftslehre wesentlichen Unterscheidungsmerkmale nicht getroffen. Logisch einwandfrei und zweckmäßiger wäre es, wenn man mit Rücksicht auf den zu behandelnden Gegenstand von Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften spräche[2]). Freilich müßte man in diesem Falle darauf verzichten, wie in der zuerst genannten Gliederung aus den inhaltlichen Unterschieden die formalen Einteilungsprinzipien abzuleiten; denn wenn man auch eine naturwissenschaftliche Methode gelten läßt, so ließe sich doch schlecht von einer kulturwissenschaftlichen sprechen. Aber gerade der Ausdruck „naturwissenschaftliche Methode" kann uns einen Anhalt für die Aufstellung eines formalen Einteilungsprinzips geben. Logischen Sinn hat dieser Terminus nämlich allein dann, wenn wir den Begriff der Natur in gleicher Weise wie Kant formal fassen als Begriff des Daseins der Dinge „sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist". Der Gegensatz dazu kann natürlich wiederum nur ein logischer Begriff sein, und das ist der Begriff der Geschichte im weitesten formalen Sinne des Wortes, d. h. der Begriff des einmaligen Geschehens in seiner Besonderheit und Individualität. Somit hätten wir bei der Einteilung der Wissenschaften in formaler Hinsicht eine naturwissenschaftliche und eine historische Methode zu unterscheiden. Jene sucht bei der Bearbeitung der objektiven Wirklichkeit allgemeine Gesetze, diese Begriffe des Einmaligen und Individuellen aufzustellen. Nicht von zwei verschiedenen Wirklichkeiten ist also die Rede, sondern von derselben Realität unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten. „Die Wirklichkeit wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle[3])."

Fragen wir aber nach dem Prinzip der Auswahl, das die Wissenschaften bei der Bildung ihrer Begriffe leitet, so ist es dasselbe Prinzip, das schon bei der vorwissenschaftlichen Begriffsbildung maßgebend war, das Interesse am Wesentlichen. Wesentlich aber kann für den, der allgemeine Gesetze aufstellen will, nicht sein das Einzelding oder der einzelne Vorgang oder überhaupt jeder Teil der Wirklichkeit, der sich von jedem andern individuell unterscheidet. Der Naturforscher sucht das Gemeinsame, nicht das Einzelne. Dies ist das Ziel, das er sich gesetzt hat, und das er erreichen will. Gesetzesbegriffe müssen auf beliebig viele Exemplare anwendbar sein, die unter sich als gleich angesehen werden, und man gewinnt sie nur durch Generalisation. „Naturerkenntnis generalisiert. Darin besteht ihr logisches Wesen[4])." Man glaube nicht, daß man durch den Hinweis auf das naturwissenschaftliche Experiment diese Theorie erschüttern könnte. Gewiß gestattet der wissenschaftliche Versuch, an einem einzigen Objekte unter Umständen das allgemeine Gesetz zu finden. Doch hätte der Naturwissenschaftler sein Ziel erreicht, wenn der an dem Einzelobjekt gefundene allgemeine Begriff nur eben für dieses eine Objekt gültig wäre? Der Begriff oder das Gesetz soll doch stets für eine beliebig große Anzahl von Objekten gelten; er muß also allgemein sein. Der Einzelvorgang, an dem das Gesetz gefunden

---

[1]) Daß es auch Philosophen gibt, die das „Geistige" von dem „Psychischen" deutlich scheiden, weiß Rickert selbstverständlich. Vgl. Grenzen, S. 93 und Fußnote auf S. 389, wo er in diesem Zusammenhange auf Spranger hinweist.

[2]) Auf eine Begründung dieser Einteilung muß hier, als für unsere Arbeit entbehrlich, verzichtet werden. Wir kommen aber später noch einmal darauf zurück. S. S. 31.

[3]) Kult. u. Nat., S. 63.

[4]) Kult. u. Nat., S. 51.

wurde, ist als besonderer Fall diesem Allgemeinen unterzuordnen. Das an unzählig vielen Einzelfällen zu konstatierende Gemeinsame ist festgestellt, kurz: man hat generalisiert. Beim Individuellen bleibt Naturwissenschaft nur so lange, bis sie an ihm das Allgemeine gefunden hat, dem es sich unterordnen läßt. Insofern muß man sagen, daß die Wirklichkeit in ihrer Besonderheit die Grenze für jede naturwissenschaftliche Begriffsbildung ist[1]).

Es gibt aber, wie wir gesehen haben, noch eine prinzipiell andere Betrachtungsweise derselben realen Welt. Alle Wissenschaften, die *nicht* auf allgemeine Begriffe gerichtet sind, und *nicht* das Ziel haben, Naturgesetze aufzustellen, müssen nach einem vom Generalisieren völlig verschiedenen formalen Gesichtspunkte verfahren, um das für sie Wesentliche vom Unwesentlichen zu trennen. Das sind die historischen Disziplinen. Geschichtswissenschaften wollen nicht, um einen Ausdruck von Bergson zu benutzen, „Konfektionskleider" machen, die Paul ebenso gut wie Peter passen, weil sie keinem von beiden auf den Leib zugeschnitten sind; das soll sagen: sie wollen die Wirklichkeit, die ja sowieso nicht allgemein, sondern stets individuell ist, gerade in ihrer Besonderheit und Individualität darstellen. Daß hierzu der naturwissenschaftliche Begriff, der absichtlich das Individuelle als „unwesentlich" ausscheidet, nicht dienen kann, liegt klar auf der Hand. Die sich wie eine ewige Krankheit durch die Jahrhunderte schleppende Meinung des Aristoteles, das Besondere und Individuelle habe in wissenschaftlichen Begriffen nichts zu suchen, muß als verfehlt erkannt werden. Natürlich kann es sich auch bei den historischen Wissenschaften nicht darum handeln, die an sich individuelle objektive Wirklichkeit einfach abzeichnen zu wollen; das verbietet, wie mehrfach mit Nachdruck hervorgehoben wurde, deren unübersehbare Mannigfaltigkeit. Auch die Historiker müssen, wie alle Wissenschaftler, das objektive Reale umformen, vereinfachen; sie müssen Begriffe bilden, aber Begriffe des Individuellen und nicht des Allgemeinen. *Die geschichtlichen Wissenschaften individualisieren.*

Wie sie das machen, wie es möglich ist, aus dem kontinuierlichen Zusammenhange des Geschehens Individualitäten zu *gestalten*, das ist eine Frage, die uns noch später beschäftigen wird. Aber *daß* es geschieht, und daß gerade darin ihr logisches Wesen besteht, ist schon von Schopenhauer deutlich erkannt worden, den freilich diese Einsicht dazu führte, der Geschichte den wissenschaftlichen Charakter abzusprechen[2]). In neuester Zeit aber, hauptsächlich nach dem Heroldsrufe Windelbands, hat man sein Augenmerk wieder von neuem auf diese Tatsache gelenkt und das „idiographische" Verfahren der Geschichte auch als ein wissenschaftliches anerkannt[3]).

Ein Punkt verlangt hier noch kurz eine Klarstellung: die Verwendung des Ausdrucks „Begriff". Da eine feste Tradition im Gebrauche des Fachausdrucks „Begriff" nicht existiert, wird dieser ebensowohl für die letzten, nicht weiter auflösbaren Elemente der wissenschaftlichen Urteile, als auch für höchst komplizierte Gebilde verwandt, die aus vielen solcher Elemente bestehen. *Hier* ist unter einem Begriff stets das zweite zu verstehen, nämlich Komplexe jener einfachen, nicht mehr zu definierenden Begriffe, die man besser „Begriffselemente" nennt. Diese Begriffskomplexe entstehen aber durch die wissenschaftliche Arbeit; Begriffe sind also Produkte der Wissenschaft. In diesem Sinne spricht man z. B. von dem Begriff der Gravitation, und dieser ist mit dem Gravitations*gesetz* identisch[4]). Daneben hat der Ausdruck aber noch eine andere Bedeutung. Alles das, was die Wissenschaft von der Wirklichkeit in sich aufnimmt, um

---

1) Grenzen, S. 152; ferner: Kult. u. Nat., S. 50.

2) Schopenhauer, Werke (Reclam) Bd. I, S. 106: „. . . daher Geschichte, genau genommen, zwar ein Wissen, aber keine Wissenschaft ist"; ferner Bd. I, S. 324: „Geschichte . . . gibt das im Einzelnen . . . Wahre"; weiter Bd. II, S. 516: „Sie (die Geschichte) wäre demnach eine Wissenschaft von Individuen, welches einen Widerspruch besagt". Vgl. auch Bd. V, S. 472.

3) Wilh. Windelband, Geschichte und Naturwissenschaft. Straßburger Rektoratsrede 1894. Unveränderter Abdruck in: Präludien, 5. Aufl., 1915, Bd. II, S. 136 ff., spez. S. 145. — Weiterhin seien genannt: Ernst Troeltsch, Moderne Geschichtsphilosophie. Gesammelte Schriften Bd. II (Tübingen 1913), S. 673 ff.; ferner: Der Historismus und seine Probleme. Gesammelte Schriften, Bd. III (1922), und seine verschiedenen Aufsätze. — Spranger, Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie; in: Festschrift für Joh. Volkelt, 1918, S. 357 ff.; ferner: Lebensformen. 2. Aufl., Halle, S. 347 ff. (Das Buch hat seitdem noch mehrere Auflagen erfahren.) — Heinrich Maier, Das geschichtliche Erkennen. Göttingen 1914.

4) Rickert, Zur Lehre von der Definition. 2. Aufl., 1915, S. 66 ff.

sie zu „begreifen", bildet eben den Begriff der Wirklichkeit[1]). Es wird also absichtlich kein Unterschied gemacht zwischen dem Inhalte einer wissenschaftlichen Darstellung überhaupt und dem Inhalte des Begriffs. Wissenschaftliche Begriffe sind aber nicht immer nur aus den nicht definierbaren Begriffselementen zusammengesetzt, sondern bilden auch Komplexe von andern, schon definierten wissenschaftlichen Begriffen, die jenem komplizierteren Gebilde gegenüber wieder als dessen Elemente zu gelten haben[2]).

§ 12.

Die Individualität in den Naturwissenschaften.

Haben wir das eigentliche logische Wesen der Naturwissenschaften in der generalisierenden Begriffsbildung erkannt, die die Aufstellung allgemeiner Gesetze bezweckt, und haben wir daraus die logische Folgerung gezogen, daß sie das Einzelne, Besondere, Individuelle als unwesentlich ausscheiden müsse, so wird solche Theorie vielleicht manches Kopfschütteln erregen. Es läßt sich doch nicht leugnen, daß auch der Naturforscher Individuen kennt und von ihnen spricht. Tut er das aber, so können ihm diese doch nicht gleichgültig sein. Und dann: sollte das generalisierende Verfahren wirklich unter allen Umständen unfähig sein, das Individuelle und Besondere zu begreifen? Solche Zweifel beanspruchen eine sorgfältige Untersuchung der Frage: In welchem Sinne spricht die Naturwissenschaft von Individuen?

Wir wiesen schon früher darauf hin[3]), daß das Naturgesetz zuweilen experimentell an einem einzigen, individuellen Vorgange gefunden wird, gleichwohl aber gerade dadurch seine Bedeutung erlangt und seine Aufgabe erfüllt, daß es allgemeine Geltung hat, d. h. daß sowohl jener Einzelvorgang, als auch unzählige andere Einzelfälle, die unter sich jedesmal individuell verschieden sind, aber zur Auffindung desselben Gesetzes hätten dienen können, als gleichartig angesehen werden und insofern nur die Bedeutung von Exemplaren desselben Gattungsbegriffes haben. Die besonderen Einzelfälle als Teile der überall individuellen objektiven Wirklichkeit haben also für den Naturforscher nicht das geringste Interesse; mit anderen Worten: sie haben für die Naturerkenntnis jede Individualität eingebüßt.

Wie aber, sollte nicht der glückliche Finder des Gesetzes sich gerade jenes Vorganges, der für ihn so bedeutungsvoll wurde, zeitlebens mit allen Einzelheiten genau erinnern und ihn deshalb für seine Wissenschaft besonders wesentlich erachten? Nun, soweit seine Entdeckerfreude daran beteiligt ist, handelt es sich um eine atheoretische Angelegenheit, und soweit der Einzelfall wissenschaftliche Beachtung findet, wird er zum Objekt der Geschichte seiner Wissenschaft, also historisch bedeutsam, und ist nicht Gegenstand der Naturwissenschaft, deren Ziel ein ganz anderes ist. So muß denn festgestellt werden, daß von einer eigentlichen Individualität im Sinne der Besonderheit und Andersartigkeit in der Naturwissenschaft nirgends die Rede ist, wenn auch nicht geleugnet wird, daß sie historische Bestandteile in sich aufnehmen kann.

Indessen, auf welchem Wege die unbedingt allgemeinen Naturbegriffe oder die Naturgesetze von der Wissenschaft gefunden werden, ist für unsere Aufgabe überhaupt ohne Belang, kommt es hier doch nur auf die logische Struktur der fertigen Begriffe an. Aber selbst bei dieser Einschränkung müßte uns vielleicht der Umstand an der Richtigkeit unserer These zweifeln lassen, daß es zuweilen nur ein einziges Exemplar faktisch gibt, an dem die Naturwissenschaft ihre Allgemeinbegriffe bilden kann; denken wir z. B. an einen einzelnen Weltkörper. In der Tat, einige Gegenstände der Astronomie machen eine gewisse Ausnahme, die aber trotzdem die allgemeine Regel nicht aufheben kann, weil hier besondere Umstände obwalten, die im nächsten Abschnitte gesondert besprochen werden sollen. Es handelt sich da um scharf abzugrenzende Gebiete, bei denen wie in der Physik die Mathematik eine wesent-

1) Kult. u. Nat., S. 89: „. . . da wir ja unter ‚Begriff' mit einer Erweiterung des Sprachgebrauches jede Zusammenfassung der wissenschaftlich wesentlichen Bestandteile einer Wirklichkeit verstehen."
2) Kult. u. Nat., S. 41; ferner: Grenzen, S. 35 ff., S. 44 ff., S. 225 ff.
3) Vgl. S. 22 f.

liche Rolle spielt. In allen anderen Fällen aber muß es mit Rücksicht auf die logische Struktur des naturwissenschaftlichen Begriffs gewissermaßen als Zufall angesehen werden, wenn sein empirischer Umfang sich nur auf *ein* Exemplar beschränkt. *Anwendbar* bleibt der Begriffsinhalt auch dann auf beliebig viele Exemplare und ist deshalb ein allgemeiner Gattungsbegriff. „Zu den Zeiten z. B., als man vom ‚Urvogel' nur eine Feder kannte, war diese doch in erster Linie für die Aufstellung einer *Gattung* bedeutsam, ebenso wie heute, seitdem man zwei Exemplare dieser Gattung gefunden hat; also der Begriff ‚Archäopteryx' war schon logisch allgemein, als sein *empirischer* Umfang noch nicht einmal aus einem ganzen Exemplar bestand"[1]).

Dieses letzte Beispiel erinnert uns daran, daß es außer der *erklärenden* Naturwissenschaft, die allgemeine Gesetze sucht, auch eine *beschreibende* gibt, die ihr Material ohne jede Anwendung von Gesetzesbegriffen wissenschaftlich zu bearbeiten sucht, und bei der man zwei besondere Formen unterscheiden kann, die deutlich voneinander geschieden werden müssen: der eine Zweig sucht eine gegebene extensive Mannigfaltigkeit[2]) erschöpfend zu *klassifizieren*; der andere will unter Verzicht auf eine systematische Darstellung und begriffliche Gliederung einer extensiven Mannigfaltigkeit lediglich *einzelne Vorgänge* beobachten und beschreiben, also Tatsachen feststellen. Müssen wir also diese Disziplinen mit Rücksicht auf ihre letzten Ziele von den erklärenden Wissenschaften trennen, so scheint damit auch ohne weiteres ein prinzipieller Unterschied in ihrer logischen Struktur gegeben. Sehen wir deshalb zu, ob — wie es den Anschein hat — diese beiden Arten von Naturwissenschaft das Individuelle als für ihre Begriffsbildung wesentlich betrachten müssen!

Selbstverständlich ist zunächst, daß es auch für die klassifizierenden Naturwissenschaften ganz unmöglich ist, die *gesamte* Mannigfaltigkeit ihres Materials *im einzelnen* zu berücksichtigen; denn wie sollte es ihnen gelingen, jedes einzelne Tier, jede einzelne Pflanze zu beschreiben? Gleichwohl ist eine wenigstens *annähernd* vollständige begriffliche Bearbeitung der ihnen gegebenen Mannigfaltigkeit auch *ohne* unbedingt allgemeingültige Begriffe nicht unerreichbar. Das hängt damit zusammen, daß die deskriptiven Wissenschaften sich in der Auswahl ihres Materials auf ein zeitlich und räumlich abgegrenztes Gebiet beschränken. Sie wollen ja nicht alle jemals und auf allen Weltkörpern vorgekommenen und noch vorkommenden Pflanzen oder Tiere in Klassen ordnen, sondern nur etwa die in einer bestimmten Periode auf einem bestimmten Zonengürtel lebenden. So ist ihr Material verhältnismäßig klein und die extensive Mannigfaltigkeit der Körper nicht durchaus unübersehbar. Diese relative Begrenztheit scheint allgemeingültige Gesetzesbegriffe also entbehrlich zu machen. Da man doch aber andererseits auch nicht jedes einzelne Individuum aufführen kann, wählt man irgendwelche Ordnungsbegriffe, die — wenn sie auch nicht, wie die Naturgesetze, *unbedingt* allgemeine Geltung haben — doch immerhin *allgemein* und *bestimmt* sind und als ein „Surrogat"[3]) für die sonst dabei unentbehrlichen Gesetzesbegriffe angesehen werden müssen. Denken wir z. B. an das Verfahren der Botaniker, die mit Hilfe von zweigliedrigen Disjunktionen die Möglichkeit haben, in ihrem System *alle* denkbaren Pflanzen zu erfassen. Diese *müssen* entweder Blüten haben oder blütenlose Pflanzen sein; jene müssen wiederum entweder bedecktsamig oder nacktsamig sein usw. — Ein anderer logischer Notbehelf für die Klassifikation der Blütenpflanzen war für Linné z. B. die *Anzahl* der Staubgefäße, wodurch sich jede Pflanze, die überhaupt Staubgefäße hat, in diesem Begriffssystem unterbringen läßt, weil „in der bloßen Anzahl niemals etwas prinzipiell Neues und daher auch niemals etwas stecken kann, das geeignet ist, das System umzuwerfen"[4]). Man sieht schon: auch diese „Surrogate" sind Allgemeinbegriffe. Sind sie auch nicht so unbedingt gültig wie die Gesetzesbegriffe, weil sie vom erkennenden Subjekt nicht unabhängig sind, so ist ihnen doch nicht jede Geltung abzusprechen, wenn

---

1) Kult. u. Nat., S. 51.
2) „Extensive Unübersehbarkeit" nennt Rickert „die Eigentümlichkeit der Wirklichkeit, die in Frage kommt, wenn unsere Erkenntnis auf das Ganze gerichtet ist". (Grenzen, S. 26.)
3) Grenzen, S. 86.
4) Grenzen, S. 86.

sie ihren Zweck — die Vereinfachung der extensiven Mannigfaltigkeit — erfüllen. Also auch die klassifizierenden beschreibenden Naturwissenschaften generalisieren, und das Einzelding in seiner Besonderheit und Individualität wird als unwesentlich betrachtet. Es ist als ein Gleiches unter Gleichen dem Allgemeinbegriff untergeordnet. —

Was aber die zweite Art beschreibender Naturwissenschaft anbelangt, so hat auch sie, insofern sie eben Wissenschaft sein will, ebenfalls die Aufgabe, die anschauliche, individuelle Wirklichkeit begrifflich zu vereinfachen. Das muß sie auch tun, wenn sie Einzeldinge oder -vorgänge als Tatsachen darstellen will; denn die unübersehbare Mannigfaltigkeit einfach abzuschreiben, ist ja unmöglich. Nun kann man zwar durch besondere Kombination von allgemeinen Wortbedeutungen jene Vereinfachung derartig einschränken, daß man sich zur Vorstellung einzelner wirklicher Anschauungen aufgefordert fühlt, und es scheint in der Tat das Individuelle in diesem Zweig der Naturwissenschaft dann doch das Wesentliche zu sein. Aber man vergesse nicht, daß in der Naturwissenschaft solche Einzelbeschreibung doch immer nur dem Zwecke dient, den Gegenstand genauer zu bestimmen, um ihn später irgendwie einer höheren Ordnung richtig einzureihen[1]). Durch sie soll also Material für eine weitere begriffliche Bearbeitung gesammelt werden, und man kann sie deshalb nur als Vorarbeit einer erklärenden oder auch einer beschreibenden Naturwissenschaft betrachten. Ist sie das aber, so wird sie immer schon im Hinblick auf das Hauptziel, die Aufstellung von Allgemein- oder Gesetzesbegriffen, geleistet und unterliegt deshalb dem logischen Formprinzip dieser. Die Vorarbeit kann wohl das eigentliche Ziel verdecken, aber die logische Struktur der Naturwissenschaften, die eben im Generalisieren besteht, nicht prinzipiell negieren. Es bleibt also dabei: Naturwissenschaften generalisieren. Das Einzelding oder der Einzelvorgang hat als ein Individuelles darin keine Bedeutung, sondern spielt nur eine Rolle als Exemplar eines Gattungsbegriffs. Ja, die Individualität der objektiven Wirklichkeit wird in den Naturwissenschaften absichtlich vernichtet, und wenn man in ihnen diesen Ausdruck dennoch gebraucht, so ist er nur in dem Sinne einer Einzelheit zu verstehen, der sich viele gleiche Einzelheiten zugesellen. Diese allgemeine Regel kann auch durch die begriffliche Behandlung der oben erwähnten Gegenstände aus der Physik und Astronomie nicht umgestoßen werden, wenngleich sie eine gewisse Ausnahme bilden. Worauf diese beruht, soll der folgende Paragraph zeigen.

§ 13.

Quantitative und qualitative Individualität.

Wir bemerkten schon[2]), daß es sich bei den Sonderfällen aus der Physik und Astronomie um Gebiete der Naturwissenschaft handelt, in denen die Mathematik eine wesentliche Rolle spielt. Diese aber sucht die unübersehbare Mannigfaltigkeit der empirischen Wirklichkeit auf durchaus andere Weise begrifflich zu bewältigen als die bisher in den Kreis unserer Betrachtung gezogenen Wissenschaften, die im Inbegriff des Wesentlichen das Prinzip ihrer Stoffauswahl sehen.

Wie wir feststellten, bildet die objektive Wirklichkeit ein überall fließendes, nirgend Grenzen aufweisendes und in jedem Punkte anders erscheinendes, chaotisches Gebilde, das durch die begriffliche Bearbeitung erst in einen Kosmos umgewandelt werden muß. Die empirische Realität vor ihrer wissenschaftlichen Erfassung zeigt also überall eine stetige Andersheit, und gerade „diese Vereinigung von Heterogeneität und Kontinuität ist es, die der Wirklichkeit jenes eigentümliche Gepräge der ‚Irrationalität' aufdrückt, d. h. weil sie in jedem ihrer Teile ein heterogenes Kontinuum ist, kann sie so,

[1]) Man hat diese durch die beschreibende Naturwissenschaft erfaßte einmalige Realität auch wohl „wertindifferente Individualität" genannt, dürfte dies aber nur tun, wenn man sich dabei dessen bewußt bliebe, daß diese Bezeichnung ebenso wie die im nächsten Paragraphen erwähnte „quantitative Individualität" eigentlich unzutreffend ist. Individualität ist — wie wir noch sehen werden — stets ein Wertbegriff.

[2]) Vgl. S. 24.

wie sie ist, in Begriffe nicht aufgenommen werden“[1]). Macht über das Wirkliche erlangt der wissenschaftliche Begriff einzig dadurch, daß Andersartigkeit und Stetigkeit begrifflich getrennt werden. Das kann auf zweifache Weise geschehen: einmal dadurch, das wir den Fluß des realen Geschehens künstlich in Teilstücke zerschneiden, also das heterogene Kontinuum in ein heterogenes Diskretum umwandeln und dadurch die Heterogeneität begreiflich machen; zum andern dadurch, daß wir das in jeder Wirklichkeit steckende heterogene Kontinuum zu einem homogenen Kontinuum umformen und dadurch die Kontinuität begrifflich beherrschen. Jenes ist das Verfahren aller der Wissenschaften, die den Inbegriff des Wesentlichen zu ihrem Auswahlprinzip machen, dieses das Geschäft der Mathematik[2]). Die durch sie geschaffene Homogeneität gestattet ihr auch, Urteile über noch nicht Beobachtetes oder Erfahrenes zu fällen, da im homogenen Kontinuum ja niemals etwas prinzipiell Neues erscheinen kann[3]), und dadurch scheint die mathematische Erkenntnis einen Vorrang vor jeder anderen zu besitzen. Aber man vergesse nicht, daß im Hinblick auf die Erkenntnis des Wirklichen diese Rangstellung teuer erkauft wurde. Die homogenen Gebilde der mathematischen Wissenschaft haben ja überhaupt kein reales, sondern nur ein ideales Sein, und die durch sie aufgebaute Welt ist als eine Welt der reinen Quantitäten von der überall qualitativ bestimmten realen Welt durchaus verschieden; sie ist absolut unwirklich.

Die eigentümliche Verbindung aber, in der die Mathematik mit der Physik steht, welch letztere es doch zweifellos mit realem Sein zu tun hat, erweckt nun den Anschein, als machte sie ein restloses wissenschaftliches Begreifen der Wirklichkeit möglich. Man glaubt nämlich, daß die zu Hilfe genommene Mathematik das Diskretum, in welches die Physik als solche das heterogene Kontinuum der Wirklichkeit umformen muß, wieder in ein stetiges Gebilde zurückverwandeln könne. So scheint es, als ob das heterogene Kontinuum der Wirklichkeit dann selbst in die Begriffe aufgenommen werde, und daß deshalb die mathematische Physik der Behauptung moderner Rationalisten, das Wirkliche sei völlig begreiflich, recht gäbe. Doch es scheint nur so. Tatsächlich nimmt die mathematische Physik von der Wirklichkeit nur das in ihre Begriffe auf, was sich zählen und messen läßt, also ausschließlich quantitative Bestimmungen. Infolge der Verwechselung von Begriff und Wirklichkeit kommt man dann zu der Ansicht, diese rein quantitative Welt der Physik, die doch nur durch eine begriffliche Scheidung entstanden ist, sei eine Realität wie die wirklichen Körper. Ja, man geht sogar so weit, diese nur durch Zahl und Maß bestimmte Welt als die „wahre“ körperliche Wirklichkeit anzusprechen und alles Qualitative auf Rechnung der rein subjektiven Auffassung zu setzen. Wer in solchem Irrtum befangen ist, der kann allerdings zu der Meinung kommen, die körperliche „Welt“ sei durch die generalisierende Begriffsbildung der Physik restlos erkennbar, ja, er kann sogar behaupten, seine „Welt“ lasse sich in ihrer Individualität berechnen. Natürlich, wenn alle unübersehbare Heterogeneität verschwunden ist, müssen sich die homogenen Kontinua mit Hilfe der Mathematik begrifflich vollkommen beherrschen lassen. Man braucht eben nur eine Anzahl allgemeiner Formeln miteinander zu kombinieren, so läßt sich als Schnittpunkt dieser Allgemeinheiten jeder beliebige Punkt des homogenen Raumes bestimmen[4]). Nur darf man nicht vergessen, daß man auf diese Weise eine „Individualität“ berechnet hat, für die man zum Unterschiede von der stets qualitativen Individualität der Wirklichkeit einen besonderen Begriff schaffen muß: den der „quantitativen Individualität“. Die bloße Angabe, wann und wo etwas ist, macht doch noch nicht seine wirkliche Individualität aus; es sei denn, daß man mit Descartes und Spinoza die bloße Ausdehnung der körperlichen Wirklichkeit gleichsetzt, was aber nach dem hier über das Wesen der objektiven Wirklichkeit Festgestellten nicht angängig ist. Die bloße

---

1) Kult. u. Nat., S. 35.
2) Grenzen, S. 28 und System I, S. 207.
3) „Ihre ‚Apriorität‘ dürfte an die Homogeneität ihrer Gebilde gebunden sein.“ (Kult. u. Nat., S. 37.)
4) Vgl. hierzu Riehl, Logik und Erkenntnistheorie in: Die Kultur der Gegenwart. Herausgegeben von Hinneberg, Teil I, Abt. VI: Systematische Philosophie, 3. Aufl. 1921, S. 96, und Rickerts Entgegnung in: Grenzen, S. 157.

„Ausdehnung" hat ja überhaupt noch keine körperliche Realität. Die durch die mathematische Physik erfaßbare „Individualität" hat mit der wirklichen Individualität „nur das eine gemein, daß sie sich auch immer an einer bestimmten Stelle des Raums oder der Zeit befindet. Aber dadurch allein ist sie noch nicht als Individualität, ja dadurch allein ist sie inhaltlich überhaupt noch nicht bestimmt. Man mag also noch so viele Allgemeinheiten sich ‚schneiden' lassen, so wird man dadurch, abgesehen von den quantitativen Raum- und Zeitangaben, nichts von dem erfassen, was einer einmaligen Wirklichkeit eigentümlich ist und sie zu diesem besondern, nie wiederkehrenden einen Individuum macht[1])."

Hierbei bildet es keinen Unterschied, ob man sich das Wirklichkeitsstück groß oder klein denkt. Geht man auch bis auf die „letzten Dinge" der Physik zurück, so kann man diese — soweit sie wirklich sind und einen Raum erfüllen — immer nur als mannigfaltig und individuell vorstellen. Die Atome im logischen Sinne aber, die zur Lösung von naturwissenschaftlichen Problemen dienen sollen, werden als absolut einfach angenommen und unterscheiden sich deshalb wesentlich von den kleinsten Wirklichkeitsteilchen. „Eine Wissenschaft, die von der Welt der Individuen zu einer Welt der Atome übergeht, behält von der ihr ursprünglich gegebenen und erfahrenen Wirklichkeit nichts mehr übrig, und es bleibt also dabei, daß in die Begriffe der Naturwissenschaft von der Welt, die wir unmittelbar kennen, um so weniger eingeht, je logisch vollkommener die Begriffe sind. Jeder Fortschritt in der Atomisierung muß mit einer fortschreitenden Vernichtung der Individualität zusammenfallen[2])."

Selbst wenn wir, der neuesten physikalischen Theorie folgend, die Körper in „Elektronen" zerlegen, so wird es uns auch damit nicht gelingen, die körperliche Wirklichkeit restlos zu begreifen. Werden diese Elektronen von der Physik wie die Exemplare eines allgemeinen Gattungsbegriffs doch nur als einfach und gleich angesehen. Sollen sie Wirklichkeiten bedeuten, so müssen sie auch den Raum erfüllen. Wie aber sollten wir ein Recht haben, die letzten Bestandteile der Wirklichkeitswelt, die uns überall individuell verschiedene Körper zeigt, für absolut homogen zu halten? Nein, auch die Elektronen der Physik sind eben begriffliche Fiktionen und keine Wirklichkeiten. Hält aber die Naturwissenschaft jene begrifflichen Gebilde für die „wahre" Wirklichkeit, so ist es doch nicht die Wirklichkeit, in der wir sinnlich leben, in der wir uns praktisch betätigen, und die wir doch eigentlich erkennen wollen, wenn wir Wissenschaft treiben. Die scheinbare Individualitäts- und Wirklichkeitsnähe, die der Anwendung der Mathematik, also der Einführung des homogenen Kontinuums in die Begriffe, zu danken ist, stellt sich tatsächlich aus die größte Wirklichkeitsferne dar; denn die individuelle Wirklichkeit ist niemals homogen, und die mathematisch bestimmbare quantitative Individualität ist niemals die Individualität der Wirklichkeit.

Jetzt wird man auch einsehen, warum die Astronomie ebenfalls außerstande ist, wirkliche Individualitäten zu erfassen. Zwar kann sie für die Vergangenheit und für die Zukunft die Bahnen der einzelnen Weltkörper berechnen und kann individuelle Zeitpunkte für allerlei Geschehnisse im Weltraume angeben. Was aber, so fragen wir, wird damit von der Wirklichkeit der einzelnen Weltkörper in die Gesetze übernommen? Einzig und allein die quantitativen Bestimmungen ihrer Gegenstände. Und diese „individuellen" Raum- und Zeitangaben der Astronomie sind im Hinblick auf die wirkliche Besonderheit der Weltkörper sogar als durchaus allgemein zu bezeichnen. Denn könnte man sich nicht mit denselben quantitativen Bestimmungen jedes beliebige Exemplar eines Körpers an dieselbe Stelle des Raums und der Zeit versetzt denken, ohne daß es darum eine einzige der individuellen qualitativen Eigenschaften jenes ersten Weltkörpers aufzuweisen brauchte? Hier zeigt sich also, daß auch die durch die Astronomie bestimmte quantitative Individualität mit der stets qualitativen Wirklichkeitsindividualität zwar das Hier und Jetzt

1) Kult. u. Nat., S. 137.
2) Grenzen, S. 156 und S. 91.

gemein hat, aber durchaus nicht mit ihr zusammenfällt, weil raum-zeitliche Angaben wohl auch zur Individualität gehören wie jede beliebige andere Bestimmung, aber noch lange nicht die ganze Individualität ausmachen.

So kommen wir denn zu dem Ergebnis, daß sich mit naturwissenschaftlichen Gesetzesbegriffen keine wirklichen Individualitäten in die Wissenschaften aufnehmen lassen. Selbst die mathematische Physik und die Astronomie machen von dieser Regel nur eine scheinbare Ausnahme, indem sie mit Hilfe der Mathematik „quantitative Individualitäten" bestimmen, die indessen den qualitativen Individualitäten der objektiven Wirklichkeit nicht genau und restlos entsprechen. „Der Unterschied . . . zwischen den einzelnen Teilen der Naturwissenschaften kann nicht als prinzipiell, sondern nur als graduell gelten. Die Naturwissenschaften bleiben ... mit ihren allgemeinen Begriffen dem in seiner unmittelbaren und anschaulichen realen Lebendigkeit stets individuellen Leben alle fern"[1]).

§ 14.

Die Individualität in den historischen Wissenschaften.

Im Gegensatze zu den Naturwissenschaften erblicken die historischen Disziplinen gerade in dem Besonderen, Einmaligen, Einzigartigen das für ihre Darstellung Wesentliche und wenden demzufolge die individualisierende Begriffsbildung an[2]). Nun sahen wir bereits, daß die objektive Wirklichkeit durchaus individuell gestaltet, aber wegen ihrer unübersehbaren Mannigfaltigkeit niemals ganz erkenn- und darstellbar ist und deshalb durch die wissenschaftliche Begriffsbildung umgeformt werden muß, um im engern Sinne historisch zu werden. Im engern Sinne; denn historisch kann man die individuelle Wirklichkeit auch schon nennen, und man hat — besonders in der Aufklärungsphilosophie — in der Tat das vieldeutige Wort „historisch" mit Vorliebe angewandt, um eine bloße Tatsache zu bezeichnen[3]). In diesem Falle bedeutet es also soviel wie wirklich. Auch aus rein logischen Gründen kann übrigens die „Individualität" der empirischen Wirklichkeit — soll sie überhaupt wissenschaftlich behandelt werden — nur Objekt von geschichtlichen Wissenschaften sein. Gerade der Begriff des Einmaligen und Individuellen setzt ja, wie wir sehen, der Naturwissenschaft eine Grenze und fällt daher mit dem Begriff des Historischen im weitesten Sinne, d. h. im rein formalen, logischen Sinne dieses Wortes, zusammen.

Einer zweiten Bedeutung des Ausdrucks „historisch" begegneten wir, als wir von der vorwissenschaftlichen Begriffsbildung sprachen. Jede Einzeltatsache, welche besonderes Interesse erregt, also irgendwie bedeutungsvoll und deshalb oft mit einem besonderen Namen ausgezeichnet wird, kann ebenfalls historisch heißen. In diesem Sinne rühmen wir uns etwa, einem „historischen Moment" beigewohnt zu haben, und meinen damit irgendein Ereignis, dem wir große Bedeutung zumessen. Was heißt das aber? Nichts anderes, als daß wir jenen Vorgang mit einem Werte verknüpfen, wodurch er zu einem Gut wird; denn ein Gut ist immer ein Reales, an dem ein Wert haftet. Indem wir einen Gegenstand oder Vorgang als Gut schätzen, nehmen wir als wollende Wesen wertend dazu Stellung. Diese individualisierende Wirklichkeitsauffassung des praktischen Lebens muß als die ursprünglichste und umfassendste historische Auffassung bezeichnet werden, wobei das „Historische" noch nichts anderes bedeutet als das von einem wollenden Wesen mit einem Werte verbundene einmalige, besondere und individuelle Wirkliche, dem gerade wegen seiner Einzigartigkeit unersetzliche Bedeutung zukommt. Dies Einzigartige ist deshalb

---

1) Philosophie des Lebens, S. 107.
2) Vgl. S. 23.
3) Wir verstehen daher auch, „warum alle Rationalisten sich über die bloß tatsächlichen Wahrheiten als über die ‚bloß historischen' abfällig äußern." (Grenzen, S. 256.)

aber zugleich ein Einheitliches, das nicht geteilt werden darf, also ein In-dividuum im engeren Sinne des Wortes[1]).

Auch dieser engere Begriff des Individuums ist indes noch nicht der der wissenschaftlichen Geschichte; denn erstens ist sein Inhalt ja immer noch ein Stück der Wirklichkeit, die — wie wir wissen — erst durch eine besondere Umformung in den wissenschaftlichen Begriff aufgenommen werden kann, — und zweitens wertet der Historiker ebensowenig wie jeder andere Wissenschaftler, d. h. er verhält sich immer nur darstellend, aber nicht beurteilend. Erst wenn diese beiden Unterschiede zwischen dem vorwissenschaftlichen und dem wissenschaftlichen Verhalten erörtert sind, haben wir die dritte und letzte Stufe der Begriffsbestimmung des historischen Individuums erreicht und damit die wissenschaftliche Individuenbildung klargestellt.

Wir sahen, daß der Mensch im praktischen Leben gewissen Einzeldingen oder -vorgängen einen Wert beilegt, wodurch diese für ihn zu unteilbaren In-dividuen werden. Darunter wird — weil die Wertung ganz nach dem persönlichen Wertgefühl erfolgt — eine Anzahl von individuellen Mannigfaltigkeiten sein, die andere Menschen durchaus nicht als notwendige Einheiten im Sinne des Nichtzuteilenden anerkennen. Die Geschichte als Wissenschaft strebt aber immer eine Darstellung an, die für alle gilt, und muß deshalb als Auswahlprinzip Werte berücksichtigen, die sich allgemeiner Anerkennung erfreuen.

Wenn hier der Wert, welcher die Objekte zu historischen Individuen macht, als allgemeiner Wert bezeichnet wird, so darf man ihn deshalb nicht mit dem naturwissenschaftlichen Allgemeinen gleichsetzen und daraus die Folgerung ziehen, Wissenschaft habe es immer nur mit dem „Allgemeinen" zu tun. Der allgemeine Wert, auf den die Individuen bezogen sein müssen, um zu historischen In-dividuen zu werden, soll einmal nicht mehrere individuelle Werte als seine Exemplare umfassen, sondern ein von allen anerkannter Wert oder ein für alle gültiger Wert sein, — und zum andern ist das, was allgemeine Bedeutung hat, insofern es auf einen allgemeinen Wert bezogen ist, darum nicht selbst ein Allgemeines. Im Gegenteil, die allgemeine Bedeutung eines Objektes kann sogar in demselben Maße zunehmen, in dem die Unterschiede größer werden, die zwischen ihm und andern Objekten bestehen. „Das historische Individuum ist dann für alle durch das bedeutsam, worin es anders als alle ist"[2]).

Doch wenden wir uns jetzt dem zweiten Unterschiede zwischen der wissenschaftlichen historischen Auffassung und der des wollenden Menschen im praktischen Leben zu! Wir stellten schon fest, daß der Historiker als theoretischer Mensch nicht, wie der praktische, werten dürfe. Er hat darzustellen, was wirklich gewesen ist, aber nicht zu entscheiden, ob es sich um wertvolle oder wertlose Gegenstände handele. Dieses wohl allgemein anerkannte Dogma darf indessen nicht so verstanden werden, als sei aus den Einzelwissenschaften nun jeder Wertgesichtspunkt auszuschließen. Wenn wir oben von dem allgemeinen Wert sprachen, auf den die Individuen bezogen werden müssen, um zu historischen In-dividuen zu werden, so war damit ein eigentliches Werten nicht gemeint. „Bewerten" und „auf Werte beziehen" sind nicht, wie Riehl[3]) meint, ein und der nämliche unteilbare Urteilsakt des Geistes, sondern zwei in ihrem logischen Wesen prinzipiell voneinander verschiedene Akte; jenes ist ein praktisches Verhalten, dieses ein theoretisches. Wenn die Geschichte es auch mit Werten zu tun hat, so ist sie darum doch keine wertende Wissenschaft. Der Historiker greift aus der unübersehbaren Mannigfaltigkeit heraus, was zu einem allgemeinen Wert in Beziehung steht, so daß es mit Rücksicht auf diesen Wert irgendwie bedeutsam wird; aber er nimmt zu den Dingen oder Vorgängen nicht wertend Stellung in dem Sinne, daß er sie lobt oder

---

[1]) Man achte darauf, daß das Individuelle hier eine genauere Bestimmung erfährt. Es bedeutet jetzt — wo die Wertbeziehung betont wird — nicht nur etwas Einmaliges, Besonderes und Einzigartiges, sondern zugleich etwas Unteilbares. „Nur dadurch, daß ihre (der In-dividuen) Einzigartigkeit in Beziehung zu einem Wert gebracht wird, kann die charakterisierte Art von Einheit der Unteilbarkeit entstehen." (Grenzen, S. 241.) Rickert führt hierbei als Beispiel den Diamanten Kohinoor an.

[2]) Grenzen, S. 247.

[3]) Logik und Erkenntnistheorie, a. a. O., S. 96.

tadelt. „Das Werten ist immer positiv oder negativ, und das Werturteil erklärt das Objekt, das es meint, für ein Gut oder für ein Übel. Das bloß theoretische Beziehen auf Werte dagegen hält sich von solcher Alternative fern. Ist ihm ein Objekt wesentlich, so braucht er darum nicht nach seinem Charakter als Gut oder Übel zu fragen[1])."

Nachdem wir hierüber Klarheit gewonnen haben, können wir jetzt auch den Begriff des historischen Individuums endgültig bestimmen. Das historische Individuum ist die Wirklichkeit, „die sich durch bloß theoretische Beziehung auf einen allgemeinen Wert zu einer einzigartigen und einheitlichen Mannigfaltigkeit für jeden zusammenschließt, und die dann so, wie sie unter dem Gesichtspunkt dieser theoretischen Betrachtung in wesentliche und unwesentliche Bestandteile zerfällt, auch wissenschaftlich von der Geschichte dargestellt werden kann"[2]).

Hier drängt sich einem unweigerlich die Frage auf, wie solch ein allgemeiner Wert gewonnen wird, oder — anders gesagt — durch welche Werte sich der Historiker bei seiner Auswahl leiten läßt. Die Antwort auf diese Frage ist um so bedeutungsvoller, als davon nicht nur die Einsicht in den formalen Charakter der Geschichtswissenschaft, sondern schließlich auch die Rechtfertigung der materialen Einteilung in Natur- und Kulturwissenschaften abhängen muß[3]). Die Gliederung würde nämlich dann als gerechtfertigt erscheinen, wenn gezeigt werden könnte, daß ebenderselbe Begriff der Kultur, der für die materiale Trennung der beiden Wissenschaftsgruppen entscheidend war, zugleich auch das Prinzip der historischen oder der individualisierenden Begriffsbildung bestimmt. Ein Nachweis für diesen Zusammenhang zwischen dem materialen und dem formalen Einteilungsprinzip der spezialwissenschaftlichen Methoden ist nicht schwer zu führen.

Geschichte im engeren Sinne gibt es nämlich nicht von dem Wirklichen überhaupt, sondern nur von dem mit Werten verbundenen realen Sein, das wir unter dem Begriff der Kultur zusammenfassen. Kultur ist eine gemeinsame Angelegenheit der menschlichen Gesellschaft insofern, als die Anerkennung ihrer Werte allen Individuen zugemutet wird, die sich zur Kulturgemeinschaft rechnen und an den Kulturgütern in irgendeiner Weise Anteil nehmen. Zu solchen allgemein anerkannten Kulturgütern werden wir die Religion, die Kirche, das Recht, den Staat, die Sitten, die Wissenschaft, die Sprache, die Literatur, die Kunst, die Wirtschaft usw. zu rechnen haben. Diese Kulturgüter sind zeitlich und räumlich bedingte Realitäten; aber sie sind zugleich mehr: sie sind sinnvolle Realitäten, d. h. sie haben eine allgemein verstandene, unzeitliche Bedeutung[4]). Diese mit den Kulturgütern gegebenen Sinngebilde sind aber nicht wirklich, also nicht die realen Denkakte des Verstehens oder Meinens. Als solche wären sie nämlich in jedem Individuum, das von ihnen spricht, anders, vielleicht auch gleich, aber niemals — wie das gemeinsame Verstandene — identisch. Im Grunde machen die irrealen Sinngebilde der Kultur das aus, was Hegel objektiven oder absoluten Geist genannt hat, und sie repräsentieren stets Werte oder besser: sie weisen auf geltende Werte hin, die sich an den Kulturgütern „verwirklichen", die die Wirklichkeit erst sinnvoll, d. h. zu Gütern machen. Diese Werte, die an den Kulturgütern haften und deren allgemeine Anerkennung vorausgesetzt werden muß, sind es allein, die den Historiker, meist ohne daß es ihm besonders zum Bewußtsein kommt[5]), bei der Auswahl seines Stoffes leiten. Ja, man kann sagen, daß durch sie selbst und durch die Beziehung auf sie der Begriff einer darstellbaren historischen Individualität überhaupt erst konstituiert wird[6]).

In diesem Zusammenhange mag noch auf einen Punkt hingewiesen werden, der manchen Anlaß zu Mißverständnissen gegeben hat, nämlich auf das Verhältnis der

---

1) Grenzen, S. 252. Vgl. dazu: Kult. u. Nat., S. 98 ff. und System I, S. 87.
2) Grenzen, S. 255. (Im Original nicht gesperrt!)
3) Vgl. S. 22.
4) Vgl. S. 41 ff.
5) System I, S. 219: „Die Scheidung vollzieht sich bei dem ‚echten' Historiker von selbst, ohne daß er ausdrücklich auf ihr Wesen reflektiert." . . . „Auf strenge Regeln lassen sich seine Auswahlprinzipien nicht bringen."
6) Kult. u. Nat., S. 93.

geschichtlichen Darstellung zur Kunst. Weil die Begriffe des historisch Individuellen nicht, wie die naturwissenschaftlichen Begriffe, in abstrakten Formeln und Definitionen dargestellt werden, sondern meist eine Fülle von anschaulichem Material enthalten, das sie als tragendes Gerüst umkleidet, so ist man geneigt, das eigentliche logische Prinzip zu übersehen und das anschauliche Bild der geschichtlichen Individualität für die Hauptsache zu halten. Dieses müsse darum, so meint man, ein Abbild der individuellen Wirklichkeit sein, und die Arbeit des Historikers, die in dem Herausarbeiten des Bildes bestehe, sei deshalb weniger eine Wissenschaft als eine Kunst. Daß es sich bei wissenschaftlichen Begriffen nie um eine bloße Abbildung des Realen handeln kann, haben wir genugsam hervorgehoben. Was aber das Verhältnis zur Kunst betrifft, so ist nicht zu leugnen, daß sich der Historiker, der Individuelles darstellt, zur Vergegenwärtigung des Vergangenen auch künstlerischer Ausdrucksmittel bedient. Ist er aber darum aus den Reihen der Wissenschaftler zu streichen? Ist er darum gleich Künstler? Man bedenke doch, daß für den Künstler die anschauliche Darstellung *Selbstzweck*, für den Historiker lediglich Mittel zum Zweck ist. Eine Umformung der Wirklichkeit nimmt auch der Künstler vor, aber diese ist nicht logischer, sondern ästhetischer Art. Er braucht sich dabei gar nicht einmal an das zu halten, was nur einmal war. Der Historiker aber bleibt *immer* an die einmaligen Tatsachen gebunden, und indem er sie anschaulich darstellt, will er eine *Wahrheit* geben in theoretischem Sinne, eine Wahrheit, die mit der sogenannten „künstlerischen Wahrheit" nicht das geringste zu tun hat. Im theoretischen Sinne sind nur Urteile oder Begriffe wahr[1]). Auf wahre Urteile geht aber der Künstler niemals aus, der Historiker immer.

Auch *die* Behauptung ist nicht stichhaltig, daß das eigentlich Wissenschaftliche in ein- und derselben Darstellung die allgemeinen Begriffe seien und die Kunst dazu nur die individuelle anschauliche Ergänzung böte. Durch diese Scheidung möchte man wieder Wissenschaft und generalisierende Begriffsbildung in eins setzen. Es ist aber zu bedenken, daß — selbst wenn einem naturwissenschaftlichen Werke Abbildungen beigegeben werden — diese gerade die individuellen Züge der Objekte im wissenschaftlichen Interesse unberücksichtigt lassen müssen, weil sie einen Durchschnittstypus darstellen sollen. In der Geschichte kommt es dagegen immer auf eine Veranschaulichung aller der bestimmten individuellen Züge an, die den Inhalt des historischen Begriffes ausmachen. Abgesehen davon muß aber festgestellt werden, daß die Darstellung des Individuellen im historischen Begriff nicht einmal durchaus künstlerischer Mittel bedarf. „Der Umstand, daß der Historiker bisweilen *mehr* zu tun hat als das, was sich auf logische Formulierungen bringen läßt, darf niemals dazu dienen, seiner Tätigkeit den wissenschaftlichen Charakter zu nehmen und sie zur Kunst zu machen[2])."

§ 15.

Primäre und sekundäre Individualität.

Mancher, der auch gegen die hier vorgetragene Fassung des Begriffs des historischen Individuums nichts einwenden wollte, wird leicht wieder bedenklich, wenn er überlegt, daß die Geschichte es doch nicht mit starren, in sich ruhenden Dingen zu tun hat, sondern mit Vorgängen, die in ständiger Bewegung sind, mit zeitlich ablaufenden Geschehnissen, die ineinander überfließen. Solche Erwägungen führten z. B. Troeltsch dazu, die in der hier dargestellten Theorie scheinbar zutage getretene Bevorzugung des „Parmenideischen Prinzips" gegenüber dem „Herakliteischen Flusse" des historischen Werdens zu beanstanden, und rund heraus zu erklären, „daß gerade für den hier gesuchten Begriff der Entwicklung bei Rickert grundsätzlich nichts zu holen sei[3])."

---

[1]) Begriffe sind nach Rickert *wahr*, sofern sie den Gehalt von Urteilen besitzen. Vgl. Definition, S. 61: Der Begriff ist eigentlich nichts „als ein *Urteil in einer eigentümlichen Form*, ein Urteil, das gewissermaßen beiseite gelegt worden ist zu späterem Gebrauch".

[2]) Grenzen, S. 270.

[3]) Troeltsch, Der historische Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie. Histor. Zeitschr., 3. Folge, 28. Bd., S. 413. — Ähnlich äußert er sich in: Der Historismus und seine Probleme. Ges. Schr., III, 1922, S. 236: „Sein (Rickerts) Interesse ist also überhaupt in erster Linie sozusagen ein statisches und erst in zweiter Linie ein dynamisches."

Demgegenüber muß betont werden, daß die Behandlung eines historischen Objekts als eine in sich abgeschlossene Gestaltung doch nur eine im Interesse einer allmählichen Begriffsbestimmung nötige Fiktion war. Natürlich ist jedes historische Individuum einem umfassenderen Individuum einzuordnen, und selbst dabei darf man sich nicht beruhigen, weil auch dann noch das historische Individuum als ein in sich ruhendes Produkt seiner individuellen Ursachen erscheinen müßte. Wenn es aber gelingt, den Begriff des historischen Individuums vom Simultanen auf das Sukzessive auszudehnen, dann kann man Geschichte als Wissenschaft vom einmaligen individuellen Geschehen begreifen. Somit ist nötig, den Begriff einer rein wissenschaftlich dargestellten historischen Entwicklung herauszuarbeiten und dabei etwaige sich leicht hereinschleichende Weltanschauungsfragen sorgfältig fernzuhalten.

Es ist dies nicht der Ort, alle die verschiedenen Entwicklungsbegriffe, die überhaupt möglich sind[1]), im einzelnen zu beleuchten. Soviel ist aber von vornherein klar, daß für die Geschichtswissenschaft nur ein solcher Entwicklungsbegriff in Frage kommen kann, der eine Wertbeziehung enthält. Denn wie zum Begriff des historischen Individuums überhaupt die Beziehung auf einen Wert gehört, so auch notwendig zum Ganzen einer Entwicklungsgeschichte im logischen Sinne, d. h. zu einer Darstellung einmaliger und individueller Entwicklung. Dieser conditio sine qua non scheinen nun alle diejenigen in besonderem Maße Rechnung zu tragen, welche in dem historischen Geschehen einen Prozeß sehen, der teleologisch nicht nur in dem Sinne genannt werden kann, daß das Endstadium als die den ganzen Entwicklungsgang beherrschende rückwärts gerichtete Ursache betrachtet wird (konditional-teleologische Auffassung), sondern teleologisch zugleich auch in der Beziehung, daß er einen „Fortschritt" zum Besseren, also eine Wertsteigerung bedeutet. Solche Auffassung ist indessen wissenschaftlich nicht haltbar.

Abgesehen davon, daß dem Historiker damit eine praktische Wertung der verschiedenen Stadien zugemutet wird, die ihm als Theoretiker fern liegt, müßte er das Ende oder wenigstens eine bestimmte Phase der Entwicklungsreihe für den Höhepunkt des historischen „Fortschritts" erklären, demgegenüber alle anderen Stadien bloße Mittel zu seiner Verwirklichung darstellten, ein Verfahren, das nach einem Worte Rankes die früheren Perioden zugunsten der späteren mediatisierte und daher unhistorisch wäre[2]). Für eine rein wissenschaftliche Darstellung einer historischen Entwicklung kommt die Wertvermittlung nicht als praktisches Werten, sondern wieder nur als rein theoretische Wertbeziehung in Betracht, wodurch in dem einmaligen Werdegang wesentliche Bestandteile von unwesentlichen geschieden werden können. „Genau ebenso wie der Kulturwert die Individualität im engeren Sinne, d. h. den Inbegriff des durch seine Eigenart Bedeutsamen, aus der bloßen Andersartigkeit eines wirklichen Objektes heraushebt, so schließt er auch die geschichtlich wesentlichen Bestandteile eines zeitlich verlaufenden und kausal bestimmten Werdeganges zu einer historisch wichtigen individuellen Entwicklung zusammen[3])."

Aber selbst wenn dieses zugegeben wird, würde man durch die Wertbeziehung begrenzte Kausalreihen erhalten, die unter sich in keiner Verbindung ständen; denn das Kontinuum, das jede wirkliche Entwicklung bildet, erscheint damit unterbrochen. Solche Lücken darf die Geschichtswissenschaft natürlich nicht unausgefüllt lassen. Sie wird deshalb auf Verbindungen bedacht sein müssen, wozu sie Bestandteile der Wirklichkeit verwendet, die nicht wegen ihrer bedeutungsvollen Eigenart für einen Wert wesentlich sind. Außerdem ist zu beachten, daß ja nicht nur Längsreihen zu verfolgen sind, sondern mit Rücksicht auf gleichzeitig ablaufende Vorgänge auch seitliche Zusammenhänge hergestellt werden müssen, wenn unserm Kausalbedürfnis volles Genüge getan werden soll.

Alle diese Schwierigkeiten lassen sich überwinden, wenn wir zum vollständigen Verständnis der logischen Struktur der Darstellung historischer Entwicklungsreihen einen

1) Rickert führt nicht weniger als sieben verschiedene Entwicklungsbegriffe auf. (Grenzen, S. 300 ff.)
2) Grenzen, S. 321.
3) Kult. u. Nat., S. 107.

neuen Begriff einführen. Wir müssen eben jene historischen Individuen, die durch direkte Wertbeziehung konstituiert sind, von solchen unterscheiden, die nur eine durch den kausalen Zusammenhang vermittelte Beziehung auf den leitenden Wert haben. Jene nennen wir primäre, diese sekundäre historische Individuen[1]).

Welche Objekte nun zu der einen oder zur anderen Gruppe gehören, ist nicht von vornherein zu sagen oder überhaupt leicht zu bestimmen. Immer wird es auf den leitenden Wertgesichtspunkt ankommen, ob man ein historisches Individuum als primär oder sekundär bezeichnen darf; denn dasselbe Objekt kann in einer geschichtlichen Darstellung als historisches Individuum den ersten Rang beanspruchen, in einer anderen nur den zweiten oder gar vollständig bedeutungslos sein. So wäre etwa Friedrich Wilhelm I. in Preußens politischer Geschichte ein hervorragend primäres historisches Individuum, in der Geschichte der Philosophie aber nur von sekundärer Bedeutung, insofern nämlich seine Person mit Christian Wolff zusammen erwähnt werden müßte.

Es fragt sich nun noch, ob auch für die sekundär historischen Individuen das Prinzip der Auswahl logisch genauer formuliert werden kann. Da kann bloß gesagt werden, daß sie die Aufgabe haben, das Bedürfnis der Geschichte nach Wirklichkeitsnähe zu befriedigen. Das geschieht in zweifacher Weise. Einerseits sind sie es gerade, die der geschichtlichen Individualität die gewünschte anschauliche Umkleidung verleihen[2]), andererseits haben sie das zu Anfang unseres Abschnitts für jede geschichtliche Darstellung als unentbehrlich bezeichnete kontinuierliche kausale Werden begreiflich zu machen. Wie der Historiker da in jedem Einzelfalle zu verfahren hat, läßt sich durch besondere logische Regeln nicht festlegen.

Auch wie weit er die durch die sekundären historischen Individuen geschaffenen, außerhalb des durch Wertbeziehung bestimmten Entwicklungsganges liegenden Kausalreihen, die die sogenannte Vor- oder Nebengeschichte geben, im einzelnen zu verfolgen hat, wird seiner Geschicklichkeit, seinem Gefühl, kurz, der Willkür überlassen bleiben müssen. Alle Ursachen für ein historisches Faktum kann der Geschichtsschreiber doch niemals aufführen. Irgendwo muß er dem historischen Interesse an der Verfolgung der Kausalreihen eine Grenze setzen; denn das etwaige Unternehmen, durch erschöpfende Darstellung sämtlicher Kausalbeziehungen schließlich doch an die objektive Wirklichkeit selbst heranzukommen, muß alsbald an deren unübersehbarer Mannigfaltigkeit scheitern. Im übrigen sind die Ursachen, die auf alle Stadien der primär historischen Entwicklung gleich bedeutsame Wirkungen ausüben und aus diesem Grunde auch von der Geschichte als konstant angesehen werden müssen, ohne wesentliche Bedeutung, ja absolut unhistorisch. Wollte man z. B. die Kausalreihe bis zu der Wirkung verfolgen, die das Individuum „Sonne" in bestimmter individueller Weise auf das Individuum „Erde" ausgeübt hat, so würde das die Erkenntnis des geschilderten wertbestimmten Entwicklungsverlaufs nicht im geringsten fördern, da dieser Faktor alle historischen Ereignisse kausal bedingt und deshalb als konstant und für die Individualität als unwesentlich zu betrachten ist.

§ 16.

Relativ historische Individuen und die Individualität allgemeiner Begriffsinhalte.

Wenn wir im vorhergehenden das Prinzip der historischen Begriffsbildung in seiner allgemeinsten Form als individualisierende Wertbeziehung bestimmten, so haben wir damit das Wesen des absolut Historischen gekennzeichnet. Daß nun im faktischen Wissenschaftsbetriebe diese Form nicht immer rein hervortritt, kann den hier herausgearbeiteten logischen Gegensatz von Naturwissenschaft und Geschichte nicht im geringsten zweifelhaft erscheinen lassen. Es mußten ja im Interesse einer reinlichen Scheidung und genauen Begriffsbestimmung zunächst einmal die Extreme aufgezeigt

[1]) Vgl. Grenzen, S. 326 ff.
[2]) Vgl. S. 32.

werden, zwischen denen sich die wissenschaftliche Arbeit in der Mitte bewegt. Erst nachdem dies geschehen ist, darf man hoffen, zu einem rechten Verständnis der Mischformen zu gelangen, die bei der Anwendung unseres logischen Prinzips auf die tatsächliche wissenschaftliche Arbeit entstehen.

Wir gaben schon einmal im Vorübergehen die Möglichkeit zu[1]), daß die Naturwissenschaft, für deren Erkenntnisziel das Individuelle keinerlei Bedeutung hat, dennoch historische Bestandteile in sich aufnehmen kann. Weil es hier aber in erster Linie darauf ankommt, den wissenschaftlichen Individualitätsbegriff selbst in seiner mehrfachen Erscheinungsform kennen zu lernen, bieten jene Fälle für uns nur ein mittelbares Interesse. Wichtiger und zweckmäßiger ist es, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf die Modifikationen lenken, die der Individualitätsbegriff dadurch erfährt, daß die Geschichtswissenschaften naturwissenschaftliche Bestandteile in sich aufnehmen. Ausdrücklich soll aber betont werden, daß die nun folgenden Einschränkungen nicht etwa als „Zugeständnisse" angesehen werden dürfen, die einer Abschwächung des hier klargelegten logischen Prinzips gleichzuachten wären[2]).

Wenn man den tatsächlichen Betrieb der historischen Wissenschaften ins Auge faßt, so muß man einräumen, daß es keine historische Darstellung gibt, die ausschließlich mit absolut historischen Begriffen arbeitet. Überall treten uns auch naturwissenschaftliche Bestandteile entgegen, wodurch der Begriff des Historischen relativ werden muß. Doch was sind naturwissenschaftliche Bestandteile? Wir erinnern uns, daß die naturwissenschaftlichen Begriffe im weitesten Sinne des Wortes als Begriffe bestimmt wurden, deren Inhalt allgemein ist, d. h. das einer Mehrheit von Objekten Gemeinsame umfaßt. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß nun jeder allgemeine Faktor schon naturwissenschaftlich wäre. Es ist deshalb nötig, zunächst festzustellen, welche Arten von Allgemeinem *nicht* gemeint sind, wenn von naturwissenschaftlichen Bestandteilen in der Geschichte gesprochen wird; erst dann ist der Begriff des relativ Historischen positiv zu bestimmen.

Keine Darstellung, also auch die historische nicht, kann auf die Verwendung jener nicht mehr zu definierenden allgemeinen Begriffe verzichten, die wir „Begriffselemente" nannten[3]). Mit diesen haben wir es jetzt nicht zu tun. Auch solche allgemeinen Begriffe, die als Mittel der Darstellung des absolut Individuellen gebraucht werden, spielen jetzt keine Rolle. „Erst die Begriffe, die das Ziel einer geschichtlichen Darstellung bilden und trotzdem einen allgemeinen Inhalt besitzen, können als relativ historisch gelten[4])." Solche Begriffe kommen hier mithin nur in Betracht, die im naturwissenschaftlichen Sinne einen allgemeinen Inhalt haben, zugleich aber auch eine vollkommen historische Darstellung geben, *Begriffe also, die generalisieren und zugleich individualisieren*, derart, daß dabei nichts verloren geht, was mit Rücksicht auf den leitenden Wert für die Geschichte wesentlich ist.

Ist denn das überhaupt möglich? Gewiß; nämlich dann, wenn die historische Schilderung weniger ein Interesse hat an dem, was ein einzelnes reales Objekt bietet, als an einem Komplex von Eigenschaften, der mehreren, sonst voneinander verschiedenen Individuen zukommt. Nun kann ein solcher Begriffsinhalt ebensowohl das zwei oder drei Individuen Gemeinsame enthalten, als auch das Wesen einer beliebig großen Anzahl von empirischen Objekten, ganzen Ständen oder Volksgruppen zum Ausdruck bringen. Danach hätte man die Begriffe mehr oder weniger allgemein und das Geschichtliche als graduell abstufbar zu bezeichnen. Wesentlich ist — wie gesagt — nur, daß diese Begriffe, ungeachtet ihrer allgemeinen Inhalte, „eine erschöpfende historische Darstellung der betreffenden Objekte geben, die in genügender Weise geschichtlich individualisiert"[5]). So kann man denn von historischen Begriffen mit relativ naturwissenschaftlichem oder allgemeinem Inhalt erster, zweiter, dritter Ordnung usw. sprechen. Ein festes System dieser Ordnungen kann man freilich nicht aufstellen.

---

1) Vgl. S. 24.
2) Kult. u. Nat., S. 118. — Grenzen, S. 330.
3) Vgl. S. 23.
4) Grenzen, S. 331.
5) Grenzen, S. 334.

Historische Wissenschaften verbieten eben ein nach den Graden der Allgemeinheit oder Besonderheit gebildetes System.

Zwei Beispiele mögen das hier Vorgetragene erläutern. Eine Darstellung des letzten Krieges spricht etwa von der deutschen Armee in der Schlacht bei Tannenberg. Dabei wird vielleicht keine einzige Truppengattung, geschweige denn ein einzelner Soldat der Truppe ausdrücklich als Individuum bezeichnet. Die Glieder der Armee sind mit Rücksicht auf das, was sie für die Geschichte bedeuten, nicht voneinander verschieden, und doch stellt die ganze Gruppe einen einmaligen individuellen historischen Gegenstand dar, der als solcher in Betracht kommt. Oder: Durch einen glücklichen Zufall wird eine alte hieroglyphische Urkunde gefunden, die sich als eine Rechnung aus einem ägyptischen Tempel entpuppt. Hätte sie als einziges Individuum für die Geschichte der Finanztechnik anders eine Bedeutung als gerade dadurch, daß sie in ihrer Einmaligkeit Zeugnis für die Rechnungsführung der ägyptischen Priester, also einer ganzen Klasse ablegt? Ebenso können einzelne Personen für die Geschichte zuweilen bloß deshalb wichtig werden, weil sie das an allen andern Mitgliedern ihres Berufs Wesentliche repräsentieren[1]). Alle solche Individuen sind von denen, die gerade durch ihre individuelle Eigenart für die Geschichte Bedeutung haben, wohl zu unterscheiden und müssen als relativ historische Individuen bezeichnet werden.

Dieser Begriff des „relativ Individuellen" enthält nicht, wie man glauben könnte, einen Widerspruch. Gewiß, die Wirklichkeit selbst ist stets absolut individuell; reale Objekte können niemals relativ individuell genannt werden. Hier aber handelt es sich um Begriffsinhalte, die — obgleich allgemein — mit Rücksicht auf das Erkenntnisziel der individualisierenden Geschichtswissenschaft zugleich Individualität besitzen, und es entsteht auf diese Weise der Begriff einer Individualität allgemeiner Begriffsinhalte.

Man wende nicht ein, daß die Naturwissenschaft mit ihren relativ allgemeinen Begriffen doch ebenfalls die Individualität einer Gattung zum Ausdruck bringe. Die Geltung des generalisierend gebildeten Begriffs beruht allein darauf, daß sich die Elemente, die das mehreren Objekten Gemeinsame enthalten, zusammenschließen. Wenn nun der Inhalt des relativ historischen Begriffs auch gleicherweise aus dem mehreren Objekten Gemeinsamen besteht, so beruht seine Geltung doch einzig darauf, daß er das mit Rücksicht auf den leitenden Wertgesichtspunkt der historischen Darstellung Wesentliche enthält. Für die Erkenntnis des logischen Wesens der Wissenschaften ist eben nur das Erkenntnisziel entscheidend. „Solange die Geschichte das durch seine Individualität Bedeutsame in ihre Darstellungen aufnimmt und es nur dann unterläßt, bis zum absolut Individuellen vorzudringen, wenn bereits der allgemeine Gruppenbegriff genug Individualität besitzt, um das für sie Wesentliche darzustellen, bleibt sie unter allen Umständen die individualisierende Wissenschaft, die nicht allein für einzelne Individuen, sondern auch für Gruppen Begriffe mit individuellem Inhalt zu bilden hat[2])."

§ 17.

Das seelische Individuum als historisches Zentrum.

Hinter unsere Erörterung über den Individualitätsbegriff könnten wir jetzt den Schlußpunkt setzen, wenn nicht noch der Umstand besondere Beachtung verdiente, der von anderer Seite zur Bezeichnung der historischen Wissenschaften als „Geisteswissenschaften" führte. Die Geschichte hat es, wenn auch nicht ausschließlich, so doch in der Hauptsache mit seelischen Wesen zu tun, und diese psychischen Individuen sind sowohl Objekt als auch Subjekt der Geschichtsschreibung. Wir überlegen nun zunächst, ob und eventuell inwiefern die Menschen als Objekte der Geschichtswissenschaft gerade mit Rücksicht auf ihr psychisches Wesen gegenüber den übrigen wertbezogenen histo-

[1]) Sie sind dann „typisch" in dem Sinne des Wortes, daß sie den Durchschnitt einer Gruppe erkennen lassen, und dadurch sind sie historisch wesentlich.
[2]) Grenzen, S. 339.

rischen Individuen eine Sonderstellung einnehmen. Alsdann wollen wir uns den Fragen zuwenden, die das individuelle Subjekt betreffen.

Allen uns bekannten Menschen schreiben wir trotz ihrer in der Zeit wechselnden Eigenschaften etwas Unveränderliches, Einheitliches als ihre eigentliche Persönlichkeit zu, und weil wir solchen „Wesenskern" bei jedem menschlichen Seelenleben finden, sind wir geneigt, zu glauben, diese Einheit der Unteilbarkeit hafte an dem Psychischen selbst. Das ist ein Irrtum. Nicht in der erlebten Einheit des realen psychischen Strukturzusammenhanges als solcher ist die individuelle Einheit der einmaligen Persönlichkeit zu finden, sondern einzig und allein darauf ist sie gegründet, daß wir mit ihr einen Wert verbinden. Das wird besonders deutlich, wenn wir uns den Strukturzusammenhang als Zweckzusammenhang denken, wobei dann mit dem Zweck der Wert, der die Einheit der Individualität begründet, ohne weiteres mitgedacht wird. Wir sehen daraus, daß — erkenntnistheoretisch betrachtet— die menschlichen Individuen in ihrer psychophysischen Beschaffenheit sich von den andern individuellen realen Dingen prinzipiell nicht unterscheiden, wohl aber mit Rücksicht auf ihre Beseeltheit als eine besondere Art der individuellen Wirklichkeit anzusprechen sind.

Soweit diese Seelenwesen nun von den historischen Wissenschaften auf einen allgemeinen Wert bezogen und dadurch für sie als historische Individuen wesentlich werden, haben sie nicht allein — wie alle historischen Objekte — durch ihr bloßes Dasein Bedeutung für den leitenden Wert, sondern auch dadurch, daß sie selbst zu diesem Werte Stellung nehmen. Das tun sie aber notwendig als seelische Wesen.

Indem wir diese Feststellung machen, also überlegen, daß wir es jetzt nicht mehr nur mit einer Art von historischen Objekten zu tun haben, reflektieren wir auf das besondere historische Material und müssen auf diese Weise zu einem engeren Begriff der geschichtlichen Darstellung kommen als bisher. Nehmen wir an, unter dem historischen Tatsachenmaterial befänden sich solche Wesen, die von sich aus zu dem ihre individualisierende Darstellung bedingenden leitenden Wert Stellung nehmen, dann würden alle andern Objekte dieser Darstellung nicht nur dadurch historisch wesentlich, daß sie auf den vom Subjekt der Geschichtsschreibung gewählten[1]) leitenden Wert bezogen sind, sondern auch dadurch, daß sie durch ihre Individualität für die in ihrem Wollen und Handeln dargestellten wirklichen seelischen Objekte Bedeutung haben. Die wissenschaftliche Darstellung würde diese Tatsache natürlich nicht übersehen und die entsprechenden Beziehungen herstellen. Dadurch aber rückten die zum Wert selbst Stellung nehmenden, seelischen Objekte in den Mittelpunkt des dargestellten historischen Materials und verdienten die Bezeichnung als „historische Zentren"[2]).

Wir sprachen von einer Annahme, also einer bloßen Möglichkeit. Es bleibt daher der Nachweis zu führen, daß auch tatsächlich unter dem historischen Material stets seelische Wesen vorkommen müssen und diese gerade zu den Werten Stellung nehmen, die für die betreffende Darstellung leitend sind. Mit anderen Worten: es ist zu zeigen, warum zu jeder historischen Darstellung notwendig ein reales seelisches Zentrum gehört. Sehen wir also zu!

Als wir von der wissenschaftlichen Individuenbildung sprachen[3]), betonten wir, daß der Historiker als Wissenschaftler seine Objekte auf Werte bezöge, aber nicht selber wertete. Wenn dieser Satz auch bestehen bleiben muß, so können die leitenden Werte doch nicht nun gleichsam „in der Luft schweben", also als „reine" Werte nur „gelten", sondern müssen mit wollenden Wesen in reale Verbindung gebracht werden, die sie auch faktisch werten. Somit ist „der Begriff eines psychischen Lebens von dem Begriff eines historischen Individuums, das wertbeziehend aufgefaßt wird, in gewisser Hinsicht unabtrennbar." Dieser allgemeine Grundsatz trifft nun — und

1) Daß die Wahl nicht willkürlich erfolgt, wird gleich im folgenden klar werden.
2) Grenzen, S. 383. — In der Fußnote auf S. 380 weist Rickert mit Nachdruck darauf hin, daß seine Ausführungen über den Begriff des „historischen Zentrums" für seine „Gesamtauffassung der Geschichte entscheidende Bedeutung besitzen."
3) Vgl. S. 30 f.

darauf kommt es hier ja an — für die in dem historischen Stoff als Objekte auftretenden Individuen *stets* zu. Wollen wir dies beweisen, so dürfen wir uns nicht auf einen *Teil* des geschichtlichen Prozesses beschränken, sondern müssen auf das „letzte historische Ganze" reflektieren. Zu dem Ganzen jeder darstellbaren historischen Entwicklung gehört letzten Endes *immer* eine psychische Wirklichkeit, zu der die andern historischen Objekte in realer Verbindung stehen. Selbst *die* Geschichte der biologischen Entwicklung, die vielleicht gar nicht *seelische* Wesen in ihre Darstellung aufnehmen will oder wenigstens nicht aufgenommen zu haben vermeint, führt, wenn sie ein abgeschlossenes *Ganzes* sein will, zum Menschen als dem „Höhepunkt" der historischen Entwicklung. — Nun könnte es vielleicht sein, daß eine historische Entwicklungslinie vorgeführt wird, in der der Historiker selbst das einzige seelische Wesen ist, auf das sie hinführt. In diesem Falle kommt dann der Historiker eben nicht als erkennendes *Subjekt* in Betracht, sondern als *Objekt*, mit dem die in der Darstellung auftretenden andern Individuen real verbunden sind.

Die hier angenommenen extremen Fälle lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß ein historischer Stoff ohne psychisches Wesen undenkbar ist. Aber muß dieses unter allen Umständen auch das historische Zentrum bilden? Mit andern Worten: Müssen die in der historischen Schilderung auftretenden Personen gerade zu dem die Darstellung konstituierenden Werte Stellung nehmen? Diese Frage führt uns zu dem entscheidenden Punkt.

Die zum geschichtlichen Stoffe gehörigen Personen können eine zweifache Haltung zeigen: entweder ihre Werte sind dieselben wie jene leitenden, die für die individualisierende Darstellung maßgebend waren, oder nicht. Im ersten Falle sind diese geistigen Wesen dann eben auch historische Zentren. Schwieriger liegt die Sache beim zweiten Fall, der besonders dann zutrifft, wenn die geschilderten Vorgänge dem Historiker zeitlich und räumlich fern liegen. Hier bleibt dem Darsteller nichts anderes übrig, als sich so in die Werte dieser seelischen Wesen hineinzuleben, daß er sie versteht[1]). Hat er aber dadurch für sie in ihrem individuellen Wollen und Handeln Interesse gewonnen, dann ist er — sofern er als Wissenschaftler diese Personen nur theoretisch auf Werte beziehen will — geradezu gezwungen, die durch ihre realen Wertungen bezeichneten Werte als Auswahlprinzip des Wesentlichen zu benutzen, d. h. sie zu seinem leitenden Wert zu machen. Denn wenn er nicht, unwissenschaftlich verfahrend, selbst werten will, kann er für seine Begriffsbildung keine anderen Werte verwenden als die ihm durch sein historisches Material selbst an die Hand gegebenen. Man beachte also: Die für die historische Begriffsbildung leitenden Werte werden nicht willkürlich an den Stoff herangebracht, auch kann nicht von einer zufälligen Koinzidenz der leitenden Werte und der die realen Wertungen der seelischen historischen Individuen bestimmenden Werte gesprochen werden, sondern *eine wissenschaftlich verfahrende Geschichtsschreibung hat ihre leitenden Werte stets dem historischen Stoffe selbst zu entnehmen*[2]). Das allein entspricht dem *logischen Ideal* einer „objektiven" historischen Darstellung.

Hat sich somit gezeigt, daß es keine Geschichtsdarstellung ohne ein reales seelisches Zentrum geben kann, und insofern für die historische Wissenschaft der Terminus „Geisteswissenschaft" zutrifft, so darf darüber nicht vergessen werden, daß dieser Umstand für eine *logische* Scheidung nicht bestimmend ist. Seelische Vorgänge kann man auch generalisierend darstellen[3]), und deshalb kann nicht die Tatsache, daß die Geschichte seelisches Leben zum Gegenstande hat, für ihre logische Struktur maßgebend sein; sondern ihre logische Struktur, d. h. ihre individualisierende und wertbeziehende Begriffsbildung, erklärt es, daß sie eine „Geistes"- oder besser: Seelenwissenschaft ist. Damit haben wir die Bedeutung des seelischen Individuums als *Objekt* der Geschichtswissenschaften in Kürze gekennzeichnet und wenden jetzt unsere Aufmerksamkeit dem individuellen *Subjekt* zu, und zwar dem Subjekt in seiner allgemeinsten Bedeutung.

---

[1]) Über das Verstehen s. S. 43 ff.
[2]) Grenzen, S. 386; s. auch S. 409, unten!
[3]) Auf die generalisierende Begriffsbildung der empirischen Psychologie einzugehen, muß hier verzichtet werden.

§ 18.

Das individuelle Subjekt.

Was man sich dabei zu denken habe, wenn einem das Wort „Subjekt" begegnet, scheint die einfachste und selbstverständlichste Sache der Welt zu sein und ist doch in Wahrheit eins der schwierigsten und umstrittensten Probleme der Erkenntnistheorie. Wir sprachen von psychischen Individuen, die sowohl Objekt als auch *Subjekt* der Geschichtsschreibung sein können. Was *hierbei* mit dem Ausdrucke „Subjekt" gemeint ist, bedarf kaum der Erläuterung; offenbar nichts anderes als der Historiker, der sich an seinen Schreibtisch setzt und mit seiner Hand den ihm im Geiste vorschwebenden geschichtlichen Tatsachenverlauf niederschreibt. Der ganze Mensch ist es in seiner durch die Körperhaut von der übrigen dinghaften Wirklichkeit getrennten Individualität, der sich — wenn er von seinem „Ich" spricht — zugleich als räumlich begrenztes und seelisch belebtes Wesen weiß. Damit haben wir den Begriff des *psychophysischen Subjekts* gewonnen.

Einen richtigen Sinn bekommt das Wort Subjekt freilich erst, wenn man es dem „Objekt" gegenüberstellt. Meinem beseelten Körper als dem Subjekt würde also die ihn räumlich umgebende Welt als Objekt entsprechen, und da hier sowohl Subjekt wie Objekt als *Körper* gedacht werden, kann die „Außenwelt" im eigentlichen Sinne des Wortes nur zu einer „Innenwelt" in Gegensatz gebracht werden, die nicht — wie oft irreführend angenommen wird — allein das *psychische* Sein bedeutet, sondern den ganzen menschlichen Körper *nebst* der ihn als bewohnend gedachten Seele.

Nun ist es ein Leichtes, sich auch seinen eigenen Körper, ja jeden Teil desselben als Objekt gegenüberzustellen und dem räumlichen Objektzusammenhange, der die Außenwelt bildet, einzugliedern. Denke ich diese Objektivierung bei einem Gliede angefangen und sie allmählich so fortgesetzt, daß dem *vollen* Subjekte ein Stück nach dem andern entzogen wird, dann muß sich eine ganze Reihe verschiedener Subjekt-Objekt-Paare ergeben, die nur graduell oder quantitativ von dem als Ausgangspunkt angenommenen Paare verschieden sind. Ja, dächte man sich auch endlich den Teil des Gehirns, der als Subjekt gilt, noch so klein, man hätte doch immer noch ein psychophysisches Subjekt, dem eine räumliche Umwelt als Objekt gegenüberstände.

Nichts hindert uns, in dieser Reihenbildung weiter fortzuschreiten. Auch den letzten Gehirnteil können wir schließlich als Objekt denken, so daß dem Subjekte *nichts* Körperliches mehr angehört. Dann erhalten wir als Grenzbegriff das rein *psychische Subjekt*, dessen Objekt die übrige Welt mit Einschluß meines ganzen Körpers ist. Ist nun, so fragen wir, dieses psychische Ich ein In-dividuum, also ein Unteilbares, oder ließe sich etwa jene Reihenbildung durch Zerlegung des psychischen Subjekts in Subjekt und Objekt noch weiter fortsetzen? Die Antwort darauf wird nicht schwer, wenn man sein seelisches Ich zu verschiedenen Zeiten betrachtet. Sind nicht die Gefühle und Willensakte, die ich gestern, im vorigen Monat oder vor Jahren hatte, Bestandteile *meines* Seelenlebens und trotzdem nicht Bestandteile des Ich, das ich jetzt bin? Sie gehören zu *mir* als Individuum und sind für mein gegenwärtiges Ich doch zum *Objekt* geworden. Wie mein Körper ein Individuum und trotzdem teilbar ist[1]), weist mein seelisches Individuum Bestandteile auf, die einesteils zum Ich-Subjekt, andernteils zum Ich-Objekt gerechnet werden müssen. Das gilt aber nicht nur für *das* seelische Individuum, das zu verschiedenen Zeiten betrachtet wird. Auch innerhalb des *gegenwärtigen* Ich kann die Subjekt-Objekt-Zweiheit konstatiert werden. Ich weiß von mir, bin also *wissendes* und *gewußtes* Ich. Wäre es aber nicht gänzlich sinnlos, das Wissende mit dem Gewußten zu identifizieren? Es bleibt darum nichts anderes übrig, als die Teilbarkeit des psychischen Subjekts anzunehmen, soll anders

1) Die hier behauptete Teilbarkeit des Individuums scheint im Gegensatz zu der früher betonten Unteilbarkeit des wertbezogenen Individuums zu stehen. (Vgl. S. 30, Anm. 1.) Man beachte aber, daß die Ausführungen dieses Paragraphen, der das individuelle Subjekt im allgemeinen behandelt, nicht mehr methodologischer, sondern erkenntnistheoretischer Art sind. Wir sind also aus der Region der wissenschaftlichen Begriffsbildung in die von der spezialwissenschaftlichen Auffassung noch unberührte Region des rein Tatsächlichen zurückgegangen.

„das Wort ‚Selbstbewußtsein' nicht Identität von Subjekt und Objekt, also einen verkörperten Widerspruch bedeuten"[1]). Wir dürfen das Ich nicht zu einer „einfachen" Seele machen. Das psychische Ich ist nicht nur nicht einfach, sondern sogar sehr kompliziert. Es ist in steter Veränderung begriffen, und weil im Inhalt des Ich *alles* fließt, sehen wir ihn als eine trübe Einheit ohne in sich abgegrenzte Teile. Diese Einheit dürfen wir aber darum nicht für einfach halten oder für „Einheit" in dem Sinne, daß eine Zerfällung in Subjekt und Objekt ausgeschlossen wäre. „Es kann nicht allein bald dieser, bald jener, sondern es kann grundsätzlich *jeder* Teil des psychischen Ich seinem Inhalt noch einmal Objekt werden, d. h. zwar nie alle Teile gleichzeitig, wohl aber einer nach dem andern. Es hat also im Prinzip das *ganze* psychische Ich als objektivierbar zu gelten, ebenso wie das ganze physische Subjekt[2])."

Ist dem so, dann können wir die oben begonnene Reihenbildung in Gedanken beliebig fortsetzen und zu Ende führen. Wie beim psychophysischen, können wir auch hier beim psychischen Subjekt die Objektivierung allmählich fortschreiten lassen, bis sie endlich für alle Teile vollkommen durchgeführt ist. Wenn dies auch faktisch nicht möglich sein wird, weil irgendein Teil reales wissendes Subjekt bleiben muß, so hindert das doch nicht die *Begriffsbildung*. Setzen wir also die Reihe konsequent bis zum Ende fort, so daß für das Subjekt schließlich weder eine psychophysische noch eine psychische Realität übrig bleibt, dann kommen wir zu einem Subjektbegriff, der für die Erkenntnistheorie, die den Immanenzstandpunkt vertritt, allein brauchbar ist. Das *erkenntnistheoretische Subjekt* — so möge es heißen — hat nichts mehr, was noch objektivierbar wäre, also überhaupt keine Realität. Es ist physisch und psychisch *inhaltlos* geworden und insofern eine „leere" Form, das bloße logische Korrelat zu dem Inbegriff alles Objektivierbaren, dem Wirklichen überhaupt, weshalb es mit Kant „Bewußtsein überhaupt" genannt werden kann; denn *für dieses Subjekt allein* wird alles Bewußtseinsinhalt, was überhaupt dazu werden kann[3]). Individualität besitzt das erkenntnistheoretische Subjekt selbstverständlich *nicht*, weil ja alles Individuelle am Ich, oder alles, was mich zu dieser einmaligen, besonderen realen Person macht, objektivierbar ist[4]). Das Ich selbst als Individuum in seiner *Totalität* ist deshalb überhaupt nur als Inhalt eines nicht mehr individuellen bewußten Subjekts zu denken.

Wie schon bemerkt, kann die Trennung des erkenntnistheoretischen Subjekts vom psychischen (oder psychologischen, wenn man will) nur *begrifflich* vollzogen werden. Faktisch kann zwar jeder Teil des Seelenlebens Objekt werden, doch ist eine Objektivierung aller Teile des Seelenlebens auf einmal und zu gleicher Zeit unmöglich. Soweit es sich um Wirkliches handelt, bleibt das erkenntnistheoretische Subjekt mit einem Stück des individuellen Seelenlebens stets verbunden, d. h. solange wir von einem Subjekt als einer Realität reden, ist ein isoliertes Auftreten des erkenntnistheoretischen Subjekts undenkbar.

Dieser vielleicht zunächst befremdende, im Grunde aber selbstverständliche Sachverhalt gewinnt besondere Bedeutung für den Psychologen. Die Möglichkeit seiner Wissenschaft, sofern sie eine empirische Psychologie sein will, beruht einzig und allein auf der Möglichkeit einer Scheidung des Psychischen in percipiens und perceptum, welche beiden Teile aber niemals identifiziert werden dürfen. Deshalb ist auch — streng genommen — der Terminus Selbstbeobachtung ein in sich widerspruchsvoller Begriff. Einen guten Sinn erhält er indes, wenn damit zum Ausdruck gebracht werden soll, daß jedem Individuum ausschließlich sein eigenes psychisches Sein unmittelbar gegeben ist[5]). Wenn ein Psychologe „sich selbst" beobachtet, so kann das faktisch nur so geschehen, daß — wie wir wissen — ein Teil seines Seelenlebens einen anderen Teil

1) Ggst. d. Erk., S. 39.
2) Ebenda, S. 40.
3) Ebenda, S. 275.
4) Grenzen, S. 108.
5) Rickert, Urteil und Urteilen. Logos, Bd. III, S. 232: „. . . vielleicht erweist sich das Psychische als das Einzige, das grundsätzlich dem gemeinsamen unmittelbaren Erleben durch mehrere Individuen entzogen ist." — Vgl. auch: Grenzen, S. 109.

beobachtet. Das beobachtende Subjekt besitzt mithin empirische Realität und darf nicht etwa mit dem erkenntnistheoretischen Subjekt verwechselt werden.

Wie steht es aber mit der Erkenntnis psychischer Vorgänge in anderen Subjekten? Fremdes Seelenleben wird immer nur mittelbar erkannt und zwar auf zweifache Weise: entweder auf dem Umwege über uns unmittelbar gegebene körperliche Vorgänge, die wir selbst zu deuten versuchen, oder durch das „Verständnis" von zwar ebenfalls unmittelbar erlebten, aber nicht-psychischen, irrealen Sinngebilden, die wir mit anderen Individuen ebenso gemeinsam haben wie die Körperwelt. Hier berühren wir aber bereits ein Problem, das uns in dem nun folgenden letzten Stück unseres darstellenden Teiles beschäftigen soll.

C. Individualität und irreale Sinngebilde.

§ 19.

Die Individualität des Sinnes.

Als wir in dem unmittelbar Zuständlichen, dem Urmaterial jeder Erkenntnistheorie, die nicht den Boden der Erfahrung verlieren will, jene Urdualität feststellten, die durch die Begriffe des sinnlich Wahrnehmbaren und unsinnlich Verstehbaren gekennzeichnet wurde[1]), stellten wir die Frage, welchem dieser beiden Gebiete Individualität zuzuschreiben sei, und entschlossen uns, um überhaupt erst einmal den Individualitätsbegriff selbst herauszuarbeiten, zunächst in der Region des Realen zu bleiben. Wir fragten deshalb nach den Bedingungen für eine Erkenntnis der objektiven Wirklichkeitswelt und kamen zu dem Ergebnis, daß die Kategorie der Tatsächlichkeit die theoretische Form des Individuellen darstelle. Auch als wir dann weiterhin die wissenschaftliche Begriffsbildung besprachen und das historische Individuelle als eine auf einen allgemein geltenden Wert bezogene und dadurch erst für den Historiker wesentlich gewordene Wirklichkeit erkannten, beschränkten wir uns bewußt auf das zeitlich ablaufende reale Geschehen, weil dieses das Material ausmacht, das für die Geschichte als eine Wirklichkeitswissenschaft in erster Linie von Interesse ist. Indessen, wir nannten die individualisierenden Wissenschaften Kulturwissenschaften und zeigten, daß die an den realen Kulturgütern haftenden irrealen Sinngebilde erst eigentlich das schüfen, was wir Kultur, „geistige" Kultur, nennen[2]). Da scheint es doch, als sei die Geschichte insofern eine Wissenschaft von irrealen Gebilden, als hätte sie außer ihrem wirklichen, auch noch ein unwirkliches „Material". Hierüber muß Klarheit geschaffen werden. Wir werden deshalb in diesem und den beiden folgenden Paragraphen untersuchen, welche Beziehungen zwischen den sinnvollen Wirklichkeiten und den unwirklichen Sinngebilden bestehen[3]). Daß wir dadurch dann erst zu einem vollen Verständnis des Individualitätsbegriffs gelangen werden, läßt sich von vornherein annehmen.

Wir wiesen bereits mit Nachdruck auf den engen Zusammenhang der scheinbar „von außen" an das Material der Wissenschaften herangebrachten methodologischen Zwecke und der „inneren" Beschaffenheit des Gegenstandes hin[4]), indem wir betonten,

---

1) S. S. 13.
2) S. S. 31.
3) Zu diesem ganzen Abschnitte ist zu bemerken, daß bei Rickert der Ausdruck „Sinn" ebenso wie der Terminus „Wirklichkeit" (vgl. die Fußnote 1 auf S. 13) mehrdeutig, also mißverständlich ist. Während der Philosoph in der Erkenntnistheorie behauptet, das sinnlich Wahrnehmbare werde erst dadurch zu einem Wirklichen, daß es in die theoretische Form der Wirklichkeit gefaßt wird, die doch eben als Form zum Gebiet des Geltenden, also Wert- und Sinnhaften, gehört, spricht er in der Methodenlehre stets von einer an sich sinnfreien objektiven Wirklichkeit, die erst durch die Beziehung auf Kulturwerte zur sinnvollen Wirklichkeit wird. Und diese an der objektiven Wirklichkeit „haftenden" irrealen Sinngebilde müssen nach ihm als begrifflich (nicht tatsächlich) „ablösbar" oder „freischwebend" angesehen werden, wenn man sich das Verstehen des Geschichtlichen logisch klar machen will. Wir nehmen in der Kritik (S. 81 ff.) hierzu ausführlich Stellung.
4) Vgl. S. 38.

daß gerade die sachliche Eigentümlichkeit der Geschichte, in erster Linie sinnerfüllte, seelische Kulturwirklichkeiten zu behandeln, eine wertbeziehende individualisierende Begriffsbildung zu ihrer Darstellung nötig machte, dagegen die sinnfreie „Natur" nur allgemeine Begriffe zuließe[1]).

Jeder, dem die hier entwickelte Theorie zuerst gar zu „formal" erschienen ist, muß sich durch diesen dem Material ein so bestimmendes Recht einräumenden Satz befriedigt fühlen. Doch wie steht es in dieser Beziehung mit der „Einheit" des Zusammenhanges, mit der unteilbaren „Ganzheit", durch die alles Historische charakterisiert ist? Auf der das Geschichtliche auszeichnenden seelischen Eigenschaft sollte diese Einheit doch nicht beruhen; der leitende Wert sollte die wesentlichen Bestandteile eines Objektes zu einer individuellen Ganzheit zusammenschließen. Wäre denn — da ja der leitende Wert dem inneren Wesen des Materials entsprechen muß — die Einheit oder Ganzheit des Geschichtsstoffes gleichfalls ihm selbst, also dem sinnerfüllten Kulturleben zu entnehmen?

Diese Frage muß mit Entschiedenheit bejaht werden; nur darf man nicht meinen, daß die eigenartige Einheit des Zusammenhangs, den eine sinnvolle Realität besitzt, darauf beruhe, daß es sich um eine Realität handelt, sondern allein darauf, daß diese Realität mit einem irrealen Sinn verbunden ist. Jeder Sinn nämlich ist nur Sinn insofern, als er ein Ganzes darstellt, sollte man auch von seinen „Teilen" sprechen. In diesem Verhältnis der Teile zum Ganzen unterscheidet sich das Unwirkliche vom Wirklichen durchaus. Der Sinn eines theoretischen Urteils z. B. besteht auch aus Teilen, den einzelnen Wortbedeutungen; aber diese enthalten nichts von dem Sinnganzen, das wahr genannt wird. Die einzelnen Wortbedeutungen können sogar der atheoretischen Sphäre entnommen sein und in ihrer Verbundenheit doch ein wahres Urteil bilden. Ihr Charakter hat sich also entsprechend dem Sinnganzen verändert. Wie anders die sinnfreie Realität! Da bleibt der Ziegelstein Ziegelstein, ob er zum Bau eines Stalles oder eines Domes verwendet wird. „So wie ein wirklicher Gegenstand läßt sich ein Sinngebilde nie aus Teilen zusammensetzen." Von Teilen muß man hier zwar auch sprechen; das läßt sich schon deshalb nicht vermeiden, weil der Begriff des Ganzen den des Teils voraussetzt und es ja auch tatsächlich sehr komplizierte Sinngebilde gibt. (Einheit ist nicht notwendig Einfachheit!) Aber Sinnteil ist etwas nur insofern, als es im Zusammenhange mit andern Sinnteilen einem Sinnganzen angehört. Aus diesem Grunde ist eine irreale Sinneinheit von vornherein als ein Ganzes ins Auge zu fassen; vom Ganzen aus gewinnen die Teile überhaupt erst eine Bedeutung.

Hierbei darf die einem Sinngebilde zuzusprechende besondere Art von Allgemeinheit nicht übersehen werden. Bei der Scheidung von realem Sein und irrealem Sinn zeigt sich nämlich darin eine bemerkenswerte Eigentümlichkeit des letzteren, daß er niemals, wie die realen psychischen Vorgänge, nur einem einzigen Individuum allein unmittelbar anzugehören braucht, sondern daß er von vielen, ja im Prinzip von allen realen Subjekten gemeinsam erfaßt werden kann und deshalb allgemein ist. Dadurch, daß z. B. die unter sich höchst verschiedenen realen Individuen gemeinsam dasselbe Erlebnis einer gottesdienstlichen Feier haben, werden sie erst zu der Einheit zusammengeschlossen, die man Gemeinde nennt. Dabei ist es unnötig und auch sehr unwahrscheinlich, daß die Einzelglieder der Gemeinde das ganze Sinngebilde absolut vollständig erfassen. Wollen wir den in den Gemeindemitgliedern sich mehr oder weniger vollständig realisierenden Sinn den „Geist" der Gemeinde nennen, so ist solcher Geist dann eine Art des „Allgemeinen", das hier für uns von Interesse ist. Unschwer läßt sich dieser Begriff auch auf Gebilde wie „Zeitgeist" und „Volksseele" übertragen. Dann ergibt sich wenigstens die Möglichkeit, an solche Probleme heranzugehen, ohne daß man zu fragwürdigen metaphysischen Deutungen seine Zuflucht zu nehmen braucht.

Verdient auch der begrifflich abgelöste Sinn die Bezeichnung „allgemein" aus dem Grunde, weil er sich als ein gemeinsam zu Erlebendes von den stets individuellen

[1]) Dieser von den Kritikern oft übersehene Punkt wird von Rickert geradezu die „Pointe" seiner Theorie genannt. (Grenzen, S. 409, unten.)

wirklichen seelischen Vorgängen, die den einzelnen Individuen allein unmittelbar angehören, wesentlich unterscheidet, so ist doch damit keineswegs gesagt, daß sein *Inhalt* allgemein sein müsse wie der eines Gattungsbegriffs oder eines Naturgesetzes und deshalb allein einer generalisierenden Darstellung fähig wäre. Auch von den inhaltlich allgemeinen Werten, die als Auswahlprinzipien eine historische Darstellung leiten, unterscheiden sich die „allgemeinen" Sinngebilde. Die leitenden Werte sind nicht nur ihrer Form, sondern auch ihrem Inhalte nach allgemein. Irreale Sinngebilde aber gehören wie die realen geschichtlichen Vorgänge, die ihre Träger sind, mit zum Material der Geschichte, und ihr Inhalt zeigt wie der der inhaltlich erfüllten Wirklichkeit einen besonderen und individuellen Charakter. Die verschiedenen Mitglieder einer Gemeinde — um an das vorhin erwähnte Beispiel zu erinnern — erleben *gemeinsam* dieselben Wirklichkeiten: dieselbe Kirche, dieselbe Orgel, dieselbe Kanzel. Sind aber deshalb diese Erlebnisse inhaltlich allgemein? Tragen nicht das Haus, die Orgel, die Kanzel ein individuelles Gepräge? Ebenso aber steht es auch mit den gemeinsam erlebten *Sinngebilden*. Der Sinn der gehörten Predigt, des gesungenen Chorals, der von den einzelnen Individuen mehr oder weniger vollständig aufgefaßt wird, ist zwar allgemein, insofern er von allen gemeinsam erlebt wird; aber seinem *Inhalte* nach ist auch er durchaus individuell[1]).

Diese *Individualität des Sinnes* ist natürlich eine andere als die Individualität der physischen und psychischen Realitäten. Sie ist ja nicht die unübersehbare, „unendliche" Individualität eines wirklichen heterogenen Kontinuums, und sie scheint auch nicht unwiederholbar oder einmalig zu sein wie alles bloß Reale; aber sie ist doch eine Individualität. Zum mindesten steht sie „mit der wertbezogenen Unersetzlichkeit und Unvertauschbarkeit jedes realen Individuums auf derselben logischen Linie"[2]).

§ 20.

Das Problem des individualisierenden Verstehens.

Die vorstehenden Ausführungen, die nicht so sehr die individualisierende Methode, als vielmehr das innere Wesen des Geschichtsstoffes in den Blickpunkt rückten, haben uns gezeigt, daß dieser Stoff — soweit er aus sinnvollen Realitäten besteht — seine Einheit oder Ganzheit erst dem seinem Inhalte nach individuellen Sinngebilde verdankt. Geschichte hat es aber nicht bloß mit dem irrealen Sinngehalte der Kultur in seiner Individualität, sondern mit der zeitlich bedingten sinnvollen *Kulturwirklichkeit* zu tun. Auf sie ist die geschichtliche Darstellung doch vorwiegend gerichtet, und zwar wendet sie ihr Interesse in erster Linie den historischen Zentren zu, die — wie wir sahen — psychische Individuen sind, deren Seelenleben durch tatsächliche Wertungen erregt und bewegt und eben dadurch sinnvoll wird. Deshalb haben wir uns Klarheit darüber zu verschaffen, wie der Historiker es möglich macht, solch sinnvolles reales Seelenleben individualisierend darzustellen.

Man hat die Scheidung von Naturwissenschaften und „Geisteswissenschaften" nicht allein mit der Verschiedenheit ihres Materials begründet, sondern glaubte auch in der *Auffassung* dieses Materials durch die Wissenschaftler einen charakteristischen Unterschied feststellen zu können. Der Naturforscher sucht seine Objekte zu „*erklären*", der Historiker will sie „*verstehen*", sagt man, wobei man mit dem Begriff des historischen Verstehens gemeinhin den Begriff des „Nacherlebens" verknüpft. Auch die hier vorgetragene Theorie kann diese Begriffe aufnehmen, falls sie in der richtigen Weise verstanden werden. Ebensowenig nämlich, wie das reale psychische Sein für die logische Wesensbestimmung der Geschichtswissenschaften als bedeutungsvoll betrachtet werden konnte, kann das „Verstehen" als Charakteristikum der Auffassung historischer Dinge gelten, wenn es sich dabei um weiter nichts handelt als um ein Erfassen von realen psychischen (oder auch physischen) Gebilden, die sich beschreiben oder als bloß

1) Auf den Begriff einer *absoluten* Individualität des Sinnes kommen wir späterhin zu sprechen.
2) Grenzen, S. 420.

real auch erklären lassen. Das Material der Kulturwissenschaften ist *sinnvolle* Wirklichkeit. Soll daher der vieldeutige Ausdruck „verstehen" die Materialauffassung des Historikers kennzeichnen, so kann er nur das Erfassen von irrealen Sinngebilden bedeuten. Was keinen Sinn oder Wert hat wie die Realitäten, die das Material der generalisierenden Naturwissenschaften bilden, ist unverständlich und kann lediglich beschrieben oder erklärt werden. Der Kunstausdruck „Verstehen" sollte in der Methodenlehre daher nur in der Bedeutung von Sinnerfassung verwendet werden[1]).

Dafür spricht auch der Umstand, daß — wie wir sahen — Sinngebilde nur als Totalität aufgenommen werden können, wobei — wie wir gleichfalls hervorhoben — eine größere oder geringere Vollständigkeit in der Sinnerfassung durchaus möglich ist. Wirklichkeiten können dagegen beliebig geteilt werden, und wenn man sie erklären will, *werden* sie auch meist geteilt. So können wir das Gesagte auf die Formel bringen: „Beim Erklären führt der Weg von den Teilen zum Ganzen, beim Verstehen dringen wir umgekehrt vom Ganzen zu den Teilen vor[2])."

Diese Unterscheidung von Erklären und Verstehen ist mit der von Natur und Geist also nicht notwendig verknüpft, falls mit dem Ausdruck Geist — wie meist üblich — das reale Seelenleben gemeint ist. Wer hindert uns, psychisches Sein als bloße wertfreie Realität aufzufassen und es dann zum Zweck der Erklärung in seine Teile zu zerlegen? Andererseits können auch Körper verstanden werden, wenn sie z. B. Träger eines ästhetischen Sinnes sind. Mit der Unterscheidung der Wissenschaften, wie sie hier vertreten wurde, tritt indessen die von Erklären und Verstehen in notwendige Beziehung. Kulturvorgänge sind *immer* sinnvoll und können daher *nur* verstanden werden, sei in ihnen das Psychische besonders betont oder nicht. Sinnvolles Seelenleben ist ja nur eine besondere Art des wertbezogenen Geschehens überhaupt, und auf die Wertbeziehung kommt es an.

Freilich, zugegeben muß werden, daß der Begriff des Verstehens in der *weitesten* Wortbedeutung noch keine genügend *bestimmte* Beziehung zu der logischen Eigenart historischer Darstellungen besitzt, weil er gegenüber der wissenschaftlichen Begriffsbildung indifferent ist, d. h. man kann ebensowohl von einem generalisierenden, wie von einem individualisierenden Verstehen sprechen. Ersteres muß dann vorausgesetzt werden, wenn die mannigfaltigen Sinngebilde in ein System allgemeiner Wert- und Sinnbegriffe eingeordnet werden sollen, ein Geschäft der Philosophie. Kommt es dagegen darauf an, ein besonderes, inhaltlich erfülltes Sinngebilde in seiner Individualität und Konkretheit aufzufassen, so kann man das nur ein individualisierendes Verstehen nennen. Daraus geht aber hervor, daß für eine rein geschichtswissenschaftliche Methodenlehre weniger das Problem des Verstehens überhaupt von Wichtigkeit ist, als vielmehr *das Problem des individualisierenden Verstehens*.

Aber überlegen wir! Beschäftigen wir uns nicht wieder nur mit dem *abgelösten* irrealen Sinngebilde? Inwieweit das individualisierende Verstehen dieser zur Geschichtswissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes zu rechnen ist, blieb ja problematisch. Darauf ging doch gerade unsere Absicht aus, die Arbeit des Historikers begreiflich zu machen, die in der individualisierenden Darstellung des sinnvollen *realen* Seelenlebens besteht. Die seelische *Wirklichkeit* will er verstehen. Ist das aber nach unserer Begriffserklärung, die das Verstehen auf *abgelöste* Sinneinheiten bezieht, überhaupt möglich?

Darauf ist mit einem glatten Ja zu antworten. Der Historiker kann die seelische Wirklichkeit verstehen, insofern und insoweit sie „Träger" eines irrealen Sinnes ist. Verstehen wir doch auch — um ein Analogon heranzuziehen — ein Gemälde nur insofern, als der an sich *bloß* reale, d. h. wert- und sinnfreie, Komplex von Leinwand und Farbe einen künstlerischen Sinn zum Ausdruck bringt. Die Antwort wird also nicht mißverstanden werden können. *Daß* der Historiker auf dem Umwege über den irrealen Sinn das sinnvolle zentrale Material versteht, leuchtet ein; aber *wie* dies

---

[1]) Auf den Begriff des „*Nacherlebens*", der mit dem des Verstehens gemeinhin zusammenfließt, aber logisch von ihm geschieden werden muß, wird *später* eingegangen werden.
[2]) Grenzen, S. 425.

möglich ist, oder inwiefern hier von einem individualisierenden Verstehen des sinnvollen *realen* Seelenlebens geredet werden kann, ist nicht so leicht zu beantworten. Da gilt es, auf den Prozeß zu achten, durch welchen der Historiker aus dem ihm vorliegenden Quellenmaterial die geschichtlichen Tatsachen herausarbeitet.

Man muß sich gegenwärtig halten, daß der Geschichtsschreiber *beide* Faktoren seines Materials, das Wirkliche und das Unwirkliche, die unmittelbar zusammen erlebt werden[1]) und nur logisch streng geschieden bleiben müssen, in seine Begriffe aufnehmen will, und zwar das Wirkliche so, wie er es als einen zeitlich abgelaufenen tatsächlichen einmaligen individuellen Vorgang vorfindet, das Unwirkliche so, wie er es als Sinneinheit versteht. Überlegt man nun, daß das irreale Sinngebilde im Prinzip von *allen* Individuen unmittelbar zu verstehen, das reale Seelenleben anderer Individuen indessen niemals direkt zugänglich oder unmittelbar als reales Sein *erlebbar* ist, so ist offenbar erst dann jene schwierige Frage zu lösen, wenn wir uns — nachdem uns das Verstehen als *Sinnerfassung* klar geworden ist — nun auch über die andere Seite, das „*Nacherleben*" *fremden Seelenlebens*, Licht zu verschaffen gesucht haben. Verstehen des irrealen Sinnes und Nacherleben des realen Seins können nicht identisch sein. Wie sie beide im nacherlebenden Verstehen gleichwohl zusammengehen, „das ist die eigentlich ‚kritische' Frage einer Logik der sogenannten ‚Geisteswissenschaften'[2])". Um sie zu lösen, ist es aber — wie bemerkt — nötig, zunächst an das zweite Teilproblem heranzugehen.

§ 21.

Das nacherlebende Verstehen der realen Einzelseele.

„*Nacherleben*", so nennen wir das Erfassen des *realen* fremden seelischen Seins. Wie ist es möglich? Dies Problem durch die Logik *restlos* klären zu wollen, wird wohl ein vergebliches Bemühen sein; denn hier handelt es sich um mehr als eine Begriffsbildung im strengen Sinne des Wortes. Hier suchen wir dem fremden seelischen Leben in seiner ganzen unmittelbar „erlebten" *Anschaulichkeit* nahe zu kommen.

Man hat die Lehre von der prinzipiellen Unzugänglichkeit des Inhalts der fremden Seele durch ein unmittelbares Erleben angefochten. Nur das *eigene* psychische Sein wäre unmittelbar zu erleben? Doch wohl nicht; vielleicht ist dies sogar schwerer als das Erkennen der fremden Psyche. Jeder ist sich selbst der Fernste, behauptete Nietzsche. Und wie wäre überhaupt ein soziales Verhältnis denkbar, wenn wir nicht fähig wären, seelische Vorgänge in anderen Individuen richtig zu erfassen!

Solche Erwägungen haben z. B. Max Scheler zu der Behauptung geführt, dasselbe Psychische sei *verschiedenen* Individuen gegeben[3]), und dagegen läßt sich nichts sagen, wenn man *alles*, was nicht körperlich ist, psychisch nennen will. Doch ob sich damit philosophische Probleme lösen lassen? Hier ist auf eine genaue begriffliche Abgrenzung des rein Psychischen zu achten. „Wir trennen mit Sicherheit räumlich ausgedehnte Realitäten, die wir Körper nennen, von seelischen Realitäten, die nicht raumerfüllend sind, und meinen dann mit Recht, daß mehrere Individuen zwar denselben Körper wahrnehmen, daß dagegen alle nicht räumlich ausgedehnten, seelisch realen Gebilde jeder ausschließlich an sich selbst unmittelbar erlebt[4])." Das aber ist doch gerade das Problem, wie *solche* seelischen Realitäten nacherlebt und anschaulich dargestellt werden können, die *unmittelbar* anschaulich zu erleben nicht möglich ist. Mit den „psychologischen" Lösungen ist es also nichts. Aber auch metaphysische Theo-

---

1) Das Unwirkliche bildet nach Rickert (vgl. § 6, S. 12 ff.) die eine Komponente des „urdualistischen" unmittelbar Gegebenen oder des „Erlebnisinhaltes" in rein *logischem*, d. h. gegenständlichem Sinne. *Psychologisch* betrachtet, muß natürlich auch alles Geltende, also Irreale, „erlebt", zur psychischen Realität werden. Dieses stets individuelle, reale psychologische „Erlebnis" ist hier aber nicht gemeint.

2) Grenzen, S. 430.

3) Vgl. Grenzen, S. 432.

4) Grenzen, S. 433. Rickert hätte vielleicht besser gesagt: *in* sich selbst unmittelbar erlebt.

rien können hier nicht fördern[1]). Fragen der Methodologie lassen sich eben nur logisch lösen.

Allerdings, wenn man der Ansicht ist, daß es nur ein reales Sein gibt, wird man kaum hoffen dürfen, eine befriedigende Antwort auf die Frage zu finden, wie ein Erfassen realen fremden psychischen Seins möglich sei. Unter solcher Voraussetzung wäre dann nämlich fremdes Seelenleben nur unter allgemeine Begriffe zu bringen, die an der eigenen unmittelbar gegebenen Psyche gebildet sind. Aber ein Erfassen auf dem Umweg über solche allgemeinen Begriffselemente kann man in Wahrheit doch nicht ein „Nacherleben" der realen fremden seelischen Individualität nennen. Nun haben wir gesehen, einmal: daß an den körperlichen wie seelischen Vorgängen irreale Sinngebilde haften, die man „verstehen" kann. Sind diese aber von dem Wirklichen abgelöst, so kann man sie nicht mehr als eigenen oder fremden Sinn bezeichnen; denn „eigen" und „fremd" sind nur Bezeichnungen, die für Realitäten zutreffen. So ist der irreale Sinn also — ungenau ausgedrückt — freischwebend, überindividuell. Weiter: der irreale Sinn kann — im Gegensatz zu dem realen Seelischen — prinzipiell von allen Menschen gemeinsam als derselbe Sinn erfaßt werden, und zwar nicht als etwas inhaltlich Allgemeines, sondern — darin einem von allen Individuen erkennbaren Körper gleich — in seiner Individualität. Endlich: insofern dieser von allen erfaßbare individuelle Sinn in der eigenen oder fremden realen Seele „lebendig" wird, kann er in übertragener Bedeutung doch wiederum eigen oder fremd genannt werden. — Und worauf deutet dieser Dreischritt hin? Darauf, daß man den Sinn als eine Brücke betrachten darf, die uns von dem eigenen zum fremden Seelenleben auch nach seiner realen Individualität hinüberführen kann.

Was soll man sich aber unter dem „Lebendigwerden" des irrealen Sinnes denken? Eins ist ja ohne weiteres klar: Wenn ich einen Sinn verstehe, erlebe ich ihn, und insofern wird er in meinem Seelenleben lebendig. Das kann indessen hier nicht gemeint sein. Wir wollen mehr als bloß verstehen. Wir wollen — wenn ein Mensch für uns verständliche Worte spricht — den Menschen verstehen, d. h. wir wollen sehen, wie der Mensch in dem für uns verständlichen Sinn der Worte wirklich seelisch lebt. Dies kann aber nur dadurch geschehen, daß wir uns in das uns zunächst unbekannte reale Seelenleben, in dem der irreale Sinn wirklich lebt, oder — was auf dasselbe herauskommt — das in dem irrealen Sinn wirklich lebt, „einzufühlen" suchen. Wir fragen uns dann: „Wie müßte unser Seelenleben beschaffen sein, falls wir die Worte sprächen, und falls ihr Sinn, den wir bloß verstanden haben, in ihm wirklich lebendig geworden wäre?" Dieses „Hineinversetzen" in die fremde Seele kann nur so geschehen, daß wir aus dem, was wir über den verstandenen Sinn der fremden Worte wissen, und dem, was wir aus unserm eigenen, uns allein zugänglichen Seelenleben kennen, „zusammen ein fremdes Seelenleben aufbauen, in dem der Sinn der fremden Worte, der in unserm eigenen Seelenleben nicht wirklich lebendig geworden ist, wirklich lebt[2])". So wird — wie wir uns vorhin ausdrückten — der irreale Sinn die Brücke vom eigenen zum fremden realen Seelenleben.

Allerdings, wie auf diese Weise auch die reale Individualität jener fremden Psyche erlebt werden kann, ist damit noch nicht klar geworden. Zwar etwas von der Individualität der fremden Seele muß — wir benutzen dasselbe Beispiel — auch lediglich durch den Wortsinn übertragen worden sein, sonst könnten wir jenes Seelenleben nicht als inhaltlich fremd, also von unserm eigenen verschieden empfinden. Uns ist es aber nicht um diese sehr „allgemeine" Individualität, ein relativ individuelles Gebilde niederer Ordnung, zu tun; wir wollen an das absolut individuelle fremde Seelenleben herankommen.

Eins werden wir nach dem Vorhergehenden von vornherein als selbstverständlich annehmen: die Brücke zu ihm kann wiederum nur ein irreales Sinngebilde sein. Aber jetzt darf nicht mehr als ein einziges reales Individuum wirklich darin leben. Um uns

[1]) Rickert denkt dabei an Troeltsch, der der Meinung ist, diese Fragen könnten nur metaphysisch gelöst werden, ähnlich wie in Leibnizens Monadenlehre oder wie in Goethes Dichtung und Wahrheit. (Grenzen, S. 434.)

[2]) Grenzen, S. 438

diesen Fall zu verdeutlichen, greifen wir nach einem andern Beispiel. Zweifellos ist die absolute Individualität eines Sinngebildes, die auf ein einziges Individuum hinweist, an dem Gesichtsausdruck eines Menschen erkennbar. Aber ist der Sachverhalt hier nicht ein ganz anderer als in dem ersten Beispiel? *Dort* ist der Sinn augenscheinlich leicht *ablösbar* gewesen, und vielleicht läßt sich gerade daraus auch das Verstehen des Sinnes *ohne* gleichzeitiges Nacherleben des fremden Seelenlebens erklären. Hier im zweiten Beispiele, das die absolute Sinnindividualität veranschaulichen soll, kann man das Sinngebilde nicht so als bloß irreales Sinngebilde von der Individualität des realen Seelenlebens ablösen, daß es dadurch aufhört, ein fremdes Sinngebilde zu sein. Wenn das nicht der Fall ist, dann scheint es aber auch seinen Zweck als Brücke zum fremden Seelenleben verfehlt zu haben. Und ferner erscheint das Verständnis des in dem fremden realen psychischen Sein wirklich lebendig gewordenen irrealen Sinnes mit dem Nacherleben dieser Psyche ganz unabtrennbar verknüpft zu sein. In der Tat, der Einwand verdient Beachtung. Sehen wir also zu, ob dadurch unsere Theorie umgestoßen wird!

Es ist nicht zu bezweifeln, daß man den theoretischen Sinn eines Satzes verstehen kann, ohne überhaupt an das reale Individuum zu denken, in dem er wirklich lebendig geworden ist. Ja noch mehr: selbst wenn ich diesen Sinn nicht für richtig halte oder mir gar nicht vorstellen kann, daß ihn ein anderer für richtig zu halten, d. h. wirklich darin zu leben vermag, verstehe ich ihn doch. Und darin unterscheidet sich dieses Verstehen grundsätzlich von dem Verstehen eines absolut individuellen Sinnes, der wie ein Gesichtsausdruck in einem einzigen Individuum wirklich lebt. In diesem Falle nämlich läßt sich das Verstehen des Sinnes von dem Nacherleben der realen Einzelseele faktisch nicht so trennen, daß das Verstehen dem Nacherleben zeitlich vorangeht. Beides geschieht vielmehr zusammen, „mit einem Schlage": der Sinn wird sofort *als* wirklich lebendig in der Psyche des andern verständlich. Trotz dieses Unterschiedes muß aber unsere Behauptung, daß der Sinn die Brücke zum Verständnis der realen Einzelseele bilde, stehen bleiben. Unser Begriff des Verstehens darf nicht nur für das Erfassen eines logischen oder theoretischen Sinngehaltes passen, sondern muß allgemeine Geltung haben. Und daß dies der Fall ist — wenn wir auf das dem verschiedenartigen Verstehen *Gemeinsame* achten — läßt sich einsehen.

Wir gingen von der Voraussetzung aus, daß auch absolut individuelle Sinngebilde verstanden werden. Soweit wir sie aber *verstehen*, können wir nicht mehr behaupten, daß sie *nur* fremd seien. Die an dem fremden Individuum haftenden irrealen Sinngebilde müssen demzufolge als „freischwebend" gedacht werden[1]), müssen in dieser „Zwischenstellung" also sowohl dem Verstandenen, als auch dem Verstehenden angehören. „Fremder" Sinn soll ja nicht gleichbedeutend sein mit „*fremdartigem*" Sinn, der in keiner Weise von uns zu eigen gemacht werden kann. Somit muß, selbst wenn die faktische Unablösbarkeit des irrealen Sinnes von der realen Einzelseele und die faktische Unabtrennbarkeit des Verstehens vom Nacherleben zugegeben wird, doch der Satz bestehen bleiben, daß erst *auf Grund* eines Verständnisses von absolut individuellem irrealem Sinn, in dem die fremde Seele wirklich lebt, ein Nacherleben ihrer realen Individualität möglich ist. Und hat diese Theorie für die beiden extremen Fälle des logischen Verstehens, das sich auf ein nur relativ individuelles, und des alogischen Verstehens, das sich auf ein absolut individuelles Sinngebilde richtet, Geltung, so darf man annehmen, daß sie auch für alle dazwischen liegenden Nuancen und Übergänge zutreffen werde. Wie *weit* aber das Verständnis von absolut individuellem alogischem Sinn faktisch geht oder gehen kann, läßt sich — wie wir schon am Anfang dieses Paragraphen betonten — auf keine logischen Formeln bringen.

Diese etwas schwierigen Gedankengänge ein wenig deutlicher zu machen, mag zum Schlusse noch ein Beispiel herangezogen werden. An dem Gesichtsausdruck eines uns ganz unbekannten Menschen erkennen wir, daß er wegen irgendeiner Ursache, die uns persönlich gleichgültig läßt, Schmerzen empfindet. Auf Grund von Ausdrucksbewegungen verstehen wir dann unmittelbar den irrealen freischwebenden individuellen

1) Vgl. S. 46.

Sinn der absolut individuellen realen fremden Gefühle. Dabei wissen wir, daß diese Gefühle in ihrer Individualität in uns niemals wirklich werden können. Mithin kennen wir das wirklich lebendig gewordene Ineinander von irrealem individuellem Sinn und realem individuellem psychischem Sein nicht unmittelbar; denn als psychisch reale Individualität können wir doch nur eigenen, nicht fremden Schmerz fühlen. Gleichwohl sind wir — wie wir aus Erfahrung wissen — imstande, nicht nur den absolut individuellen irrealen Sinn eines absolut individuellen realen fremden Schmerzes zu verstehen[1]). Wir halten uns vielmehr für fähig, auch das fremde absolut individuelle reale Schmerzgefühl als absolut individuellen Vorgang nacherleben zu können, und versuchen, obwohl es doch in seiner individuellen Realität nie unmittelbar wirklich gelebt werden kann, es doch als erlebt zu empfinden. Das wird allerdings nur dann gelingen, wenn wir das fremde Individuum sehr genau kennen, und wenn wir den an diesem Einzelfall haftenden Sinn nicht isoliert, sondern in größerem Sinnzusammenhange erfassen. So muß es sein wegen der eigentümlichen Totalität, die allen Sinngebilden und darum auch allen sinnvollen Realitäten eigen ist. Aber prinzipiell wird an dem Ergebnis der Untersuchung dadurch nichts geändert. Es bleibt dabei, „daß wir das Seelische nur verstehen durch das Geistige hindurch", wie Spranger sagt[2]). —

§ 22.

Zusammenstellung.

Wir haben einen weiten, nicht überall leicht gangbaren Weg zurückgelegt, um das theoretische Gebilde kennen zu lernen, das wir Individualität nennen. Dabei stellten wir fest, daß das Wort Individualität mehrere verschiedene Bedeutungen hat, die sorgfältig gegeneinander abgegrenzt werden müssen. Wir kamen zu folgendem Ergebnis:

In der Kategorie der Tatsächlichkeit erkannten wir die theoretische Form des Individuellen. Wir sahen, daß jeder körperliche oder seelische Vorgang, den wir unmittelbar erleben und als Tatsache feststellen, ein „Individuum", d. h. ein sich von allen anderen körperlichen und seelischen Vorgängen qualitativ unterscheidendes, sich niemals wiederholendes Gebilde ist. Diese Besonderheit, Einzigartigkeit und Einmaligkeit jeder Wirklichkeit nennen wir Individualität. Individualität bedeutet also zunächst nichts weiter als *bloße Andersheit des in seiner reinen Tatsächlichkeit erkannten Wirklichen.*

In dieser unübersehbaren Mannigfaltigkeit der individuellen Wirklichkeit sucht sich der unwissenschaftliche Mensch dadurch zu orientieren, daß er einerseits Ähnliches zusammenfaßt und mit allgemeinen Gattungsnamen belegt, andererseits ihm wertvolles Einzelnes herausgreift und durch Eigennamen auszeichnet. Das einmalige, besondere, einzigartige Wirkliche wird, weil es jetzt von einem wollenden Wesen[3]) mit einem Werte verknüpft wird, zu einem unersetzlichen Unteilbaren, also einem *Individuum im engeren Sinne.* (Sofern dieses Individuum psychischer Natur ist, haben wir es mit dem zu tun, was man in der Wissenschaft *psychophysisches und psychisches Subjekt* nennt.)

Was der praktische Mensch — indem er das Gewoge des Erlebnisstromes mit einem Netz von Wortbedeutungen überzieht — unwillkürlich und gänzlich unsystematisch tut, vollführt die Wissenschaft absichtlich und nach festen Prinzipien: sie generalisiert und individualisiert. Wenn aber schon bei der vorwissenschaftlichen Begriffsbildung die anschauliche Mannigfaltigkeit des Wirklichen oft unbeachtet bleibt, so entfernt sich die wissenschaftliche Begriffsbildung erst recht vom unmittelbar erfahrenen Wirklichen, und zwar geschieht das bei den Naturwissenschaften in weit größerem Maße als bei den Kulturwissenschaften, für die gerade das Individuelle

---

[1]) Dadurch hört der irreale Sinn auf, fremd zu sein; er ist freischwebend geworden.
[2]) Spranger, Theorie des Verstehens, S. 372.
[3]) Vgl. S. 29.

von Bedeutung ist. Diese historischen Wissenschaften werten aber nicht, sondern beziehen das Einzelne theoretisch auf einen allgemeinen Kulturwert. Somit bedeutet „historische" Individualität soviel wie wertbezogene Einmaligkeit, Einheit und Einzigartigkeit des durch wissenschaftliche Begriffsbildung umgestalteten Realen.

Hier sind nun eine Reihe von Nebenformen zu unterscheiden: Wird das historisch Individuelle durch direkte Wertbeziehung konstituiert, so sprechen wir von einem primären historischen Individuum. Dieses kann wiederum körperlich oder seelisch, es kann zusammengesetzt oder einfach sein. Ist das primäre historische Individuum ein psychisches Einzelwesen, das zu demselben leitenden Kulturwerte Stellung nimmt, der für seine eigene Konstituierung maßgebend war, so ist es als historisches Zentrum anzusprechen.

Ein durch den kausalen Zusammenhang nur mittelbar auf den leitenden Wert bezogenes historisches Individuum heißt sekundäres historisches Individuum.

Die bisher aufgezählten historischen Individuen haben gerade durch ihre individuelle Eigenart für die Geschichte Bedeutung. Man kann sie deshalb als absolut historische Individuen bezeichnen. Sofern aber Begriffe von allgemeinem Inhalte zugleich historische Individuen sind und als solche das Ziel einer geschichtlichen Darstellung bilden, der allgemeine Inhalt also nur als Mittel zur Darstellung des absolut Individuellen dient, spricht man von relativ historischen Individuen. (Individualität allgemeiner Begriffsinhalte.) —

In allen diesen Fällen war der Begriffsgegenstand ein real Existierendes. Wir sahen aber, daß auch den am Realen haftenden und von ihm als losgelöst gedachten irrealen Sinngebilden Individualität zugesprochen werden muß, die logisch auf derselben Stufe steht wie die wertbezogene Unersetzlichkeit und Unvertauschbarkeit jedes realen Individuums, und gewannen auf diese Weise eine neue Bedeutung des Wortes Individualität.

Der Vollständigkeit halber seien hier endlich noch die beiden Arten von Individuen genannt, denen — wie wir sahen — eine „echte" Individualität nicht zugesprochen werden kann: die quantitativen Individuen der mathematischen Physik und die „wertindifferenten" Individuen der beschreibenden Naturwissenschaften[1]).

Abschließend sei noch einmal kurz gesagt:

Nach Heinrich Rickert hat das Wort Individualität — wenn von Neben- und Zwischenformen abgesehen wird — drei Hauptbedeutungen:

1. bloße Andersheit des als rein tatsächlich konstatierten Wirklichen;
2. wertbezogene Einmaligkeit, Einheit und Einzigartigkeit des durch wissenschaftliche Begriffsbildung umgeformten Realen;
3. werthafte Unersetzlichkeit und Unvertauschbarkeit von Sinngebilden, die an sinnvollem Realen haften und von diesem als losgelöst betrachtet werden.

---

[1]) Wertindifferent im strengen Sinne des Wortes sind auch diese Individuen nicht, weil schon der bloße Wille zu ihrer Konstituierung die Wertbeziehung herstellt; der Willensakt macht diese Individualität „wichtig". Vgl. Kult. u. Nat., S. 149.

II. Teil:

Versuch einer Kritik.

„Das eben ist ja das Kennzeichen des Meisters, daß selbst die Mängel und Lücken seiner Werke zu Förderungen werden."

Hans Driesch,
Kantstudien XVI, S. 53.

§ 23.

Absicht und Weg.

Man hört wohl zuweilen, daß eine Kritik nicht notwendig negativ zu sein brauche. Wenn das den Sinn haben soll, daß es auch eine anerkennende, will sagen: inhaltlich zustimmende Beurteilung fremder Geisteserzeugnisse gebe, so enthält jenes Wort eine Binsenwahrheit und verrät nicht eben übermäßig viel Geist. Ja, es ist so farblos, so wenig anfechtbar, daß man sogar das für solchen Fall verwandte Fremdwort gelten lassen muß, insofern die κριτική die Kunst der Beurteilung und der κριτικός ein zum Beurteilen oder Richten befähigter Mensch ist, die Beurteilung selbst aber anerkennenden oder ablehnenden Sinn haben kann. Geht man jedoch auf die Grundbedeutung jener griechischen Wörter zurück, so wird einem klar, daß der Ausdruck Kritik mehr bedeutet als eine richterliche Entscheidung „für oder gegen"; daß er eigentlich nur dann ganz sinngemäß gebraucht wird, wenn weder das eine, noch das andere, sondern beides: das eine und das andere gemeint ist. Bei einem „Scheiden" oder „Trennen" muß es ja notwendigerweise zwei Stücke geben, d. h. also: eine Kritik als eine Scheidekunst muß sowohl Zustimmung, als auch Ablehnung enthalten. Nur in diesem eigentlichen, ursprünglichen Sinne des Wortes hat der Ausdruck Kritik theoretische Bedeutung, und so soll er auch hier zu verstehen sein. Wenn damit gesagt ist, daß sich in der Auffassung Rickerts und in der des Schreibers dieser Zeilen manches Gemeinsame findet, so treten doch in der Kritik naturgemäß die Unterschiede mehr hervor, was sich daraus erklärt, daß die abweichende Meinung ausführlich begründet werden muß und dadurch notwendigerweise eine stärkere Betonung erfährt. Gleichwohl wird deutlich zu erkennen sein, wie weit dieser kritische Versuch nach Inhalt und Form noch im Kraftlinienfeld der Rickertschen Philosophie liegt.

Unsere Kritik verfolgt aber nicht den Zweck, die ganze im ersten Teile dieser Arbeit dargestellte Lehre Punkt für Punkt unter die Lupe zu nehmen, sondern beschränkt sich darauf, zwei Thesen Rickerts kritisch zu beleuchten, die für seine Methodenlehre von grundsätzlicher Bedeutung sind. Sie lauten: 1. Alle Wissenschaften bilden Begriffe: die Naturwissenschaften Allgemein-, die Kulturwissenschaften Individualbegriffe; 2. Diese Begriffe werden auf Grund besonderer methodologischer Erkenntnisformen gebildet, die von den konstitutiven Kategorien oder Wirklichkeitsformen prinzipiell verschieden sind.

Demgegenüber soll im folgenden nachgewiesen werden, 1. daß die individuellen Sinngebilde der historischen Wissenschaften wegen ihres anschaulichen Charakters keinesfalls Begriffe genannt werden dürfen, und 2. daß die von den empirischen Wissenschaften gebrauchten Erkenntnisformen mit den die objektive Wirklichkeit konstituierenden Kategorien zwar nicht identisch, aber von ihnen auch nicht wesensverschieden sind, daß sie vielmehr die in der Forschungspraxis umgestalteten, empirisierten und zugespitzten Kategorien darstellen; *sie sind die den wissenschaftlichen Absichten bewußt dienstbar gemachten Kategorien.* Als Folgerung dieser beiden Gegenthesen ergibt sich dann zuletzt das für unser Problem entscheidende positive Resultat: die Individualität ist eine anschauliche theoretische Wirklichkeitsform, eine konstitutive Kategorie.

Mit dieser hier gekennzeichneten *Absicht* des kritischen Versuchs ergibt sich der einzuschlagende *Weg* von selbst. Er gliedert sich in zwei Abschnitte:

1. Die von Rickert nachgewiesene, für die Gliederung der Wissenschaften bedeutsame Geltung zweier *prinzipiell verschiedener* wissenschaftlicher Sinnstrukturen wird anerkannt. Sie beide dann wiederum unter der Bezeichnung „Begriff" zu vereinen, konnte unserem Philosophen aber nur unter Voraussetzungen gelingen, die als verfehlt bezeichnet werden müssen. Es wird deshalb nachgewiesen, daß dieses Beginnen einerseits auf dem weit verbreiteten, noch immer nicht überwundenen Vorurteil beruht, alle Wissenschaft müsse notwendigerweise begrifflicher Natur sein, und daß andererseits solch ein Erfolg nur mit der Preisgabe der für die geschichtliche Individualität charakteristischen Anschaulichkeit erkauft werden konnte. Da letztere *nicht* als ein nebensächliches, alogisches Moment angesehen werden darf, weil sie gerade zum Wesen des Geschichtlichen gehört, so wird die Möglichkeit *anschaulicher* theoretischer Formen behauptet und das Rickertsche Gegensatzpaar „naturwissenschaftlicher Allgemeinbegriff und geschichtlicher Individualitätsbegriff" durch folgendes ersetzt: „wissenschaftlicher Begriff überhaupt und wissenschaftliche Individualität" oder „begriffliche Allgemeinheit und anschauliche Allgemeinheit". Die theoretische Form der „allgemeinen" Anschauung muß dann natürlich sowohl von der *unmittelbaren* Anschauung (im weitesten Sinne des Wortes), als auch von der *ästhetischen* Anschauung deutlich abgegrenzt werden.

2. Im zweiten Teile der Kritik wird der Versuch unternommen, die sich in den Wissenschaften offenbarenden beiden Sinnstrukturen auf zwei das ganze menschliche Erkennen durchwaltende Formungsprinzipien zurückzuführen. Dabei wird dann die Untersuchung notwendig, ob sich der Satz von der Dualität der theoretischen Formungsprinzipien gegenüber der Urstruktur des Gegenständlichen überhaupt, einem Form-Inhalt-Gefüge, halten läßt, und wie er sich mit dem alles beherrschenden „heterologischen Denkprinzip" verträgt. Kommt sie zu dem Resultat, daß es zwei Grundkategorien: „Begrifflichkeit" und „Individualität" geben müsse, so kann der Forderung nicht mehr ausgewichen werden, die beiden *aufgewiesenen* Kategorien nun auch *nachzuweisen*. Diese „Deduktion" wird dann im Anschlusse an eine hier unvermeidliche Auseinandersetzung mit der Rickertschen Urteilslehre versucht.

Die an sich recht schwierigen und durch die Form der Kritik noch komplizierter gewordenen Gedankengänge etwas durchsichtiger zu gestalten, wird jedem Abschnitte eine kurze *Zielangabe* vorausgeschickt. Trotzdem wird wohl die Geduld des Lesers manchmal auf eine harte Probe gestellt werden.

A. Anschauliche Formung.

§ 24.

Eine bedeutsame Voraussetzung Rickerts.

Ziel: Theoretische Erkenntnisformen sind stets allgemein; es gibt aber neben der begrifflichen auch eine anschauliche Allgemeinheit.

Eine Voraussetzung, von der Rickert als von etwas Selbstverständlichem ausgeht, ist der Satz: Alles wissenschaftliche Denken ist begriffliches Denken[1]). Man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß die große Mehrzahl der Philosophen und Spezialwissenschaftler ihm darin zustimmt; nur ist es zweifelhaft, ob sich jeder auch dabei dasselbe denkt. Oder richtiger gesagt: es ist nicht zweifelhaft, daß die Ansichten über die Bedeutung des Wortes „Begriff" stark auseinandergehen; denn „der deutsche Terminus ‚Begriff' gehört zu den vieldeutigsten und mißbrauchtesten der deutschen philosophischen Literatur"[2]), aus welchem Grunde man auch versuchte, Probleme, die früher als Hauptprobleme der Lehre vom Begriff angesehen wurden, „ohne jede Hilfe auch nur des Wortes Begriff" zu behandeln[3]). Dies ist natürlich auch Rickert bekannt, und er legt deshalb ausführlich dar, was er unter einem Begriff versteht: Von dem ersten „Ansatz" zur Bildung eines wissenschaftlichen Begriffs, den unbestimmten Wortbedeutungen, sind die bestimmten Begriffe zu unterscheiden, die wir „definieren", d. h. von denen wir ausdrücklich sagen, woraus ihr Inhalt besteht; und endlich auch die für die Naturwissenschaft so bedeutungsvollen Gesetzesbegriffe, deren Inhalt aus Urteilen besteht, die ihrem logischen Gehalte nach ein Naturgesetz enthalten. — Da nun Rickert den wissenschaftlichen Charakter der zu ganz anderen logischen Gebilden gelangenden Geschichtsschreibung betonen will und alles wissenschaftliche Denken durchaus begriffliches Denken sein soll[4]), sieht er sich gezwungen, den Begriffsumfang des Begriffs so zu erweitern, daß auch die geschichtliche Individualität darin untergebracht werden kann. Er will deshalb unter Begriff auch noch „jede Zusammenfassung der wissenschaftlich wesentlichen Bestandteile einer Wirklichkeit" verstanden wissen[5]).

Rickert hat uns in den Einzelwissenschaften zwei voneinander grundverschiedene logische Strukturen aufgedeckt, von denen vor seiner Theorie allgemein nur die eine als Begriff bezeichnet wurde. Wenn er nun das andere logische Gebilde, das die Geschichtswissenschaften kennzeichnet, und bei dessen Bildung nicht nur die allgemeinen „Begriffselemente", sondern zuweilen sogar wirkliche Allgemeinbegriffe als Mittel verwandt werden, gleichwohl Begriffe nennt, so könnte das als ein Zugeständnis an jene Ansicht aufgefaßt werden, die einen logisch wesentlichen Unterschied zwischen den Begriffsbildungen nicht anerkennen will, die also — mit andern Worten gesagt — dem methodologischen Monismus huldigt. Eine solche Vermutung ist aber, auch wenn Rickert dies nicht ausdrücklich an mehreren Stellen hervorgehoben hätte[6]), von vornherein abzuweisen; sie würde ja sein ganzes Bemühen für ein eitles Spiel ansehen. Also hätte man in dieser Terminologie bloße Willkür zu erblicken? Fast sieht es so aus; denn Rickert selbst sagt mit Beziehung auf das Produkt der Geschichtswissenschaften: „Es kommt selbstverständlich auf das Wort ‚Begriff' nicht an. Man möge es wegen seiner zu Unklarheiten führenden Vieldeutigkeit durch mehrere eindeutige Termini ersetzen"[7]). Er legt also augenscheinlich nicht allzu großes Gewicht auf diesen

---

1) So in: Grenzen, S. 87: „Da alles wissenschaftliche Denken begriffliches Denken ist..." und an anderen Stellen.
2) Th. Ziehen, Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik. 1920, S. 435, Anm. 10.
3) Benno Erdmann, Logik I., 2. Aufl., 1907, S. 255.
4) Vgl. Grenzen, S. 18: „In dem, was wir als historischen Begriff bezeichnen, muß besonders der wissenschaftliche Charakter der Geschichte seinen Ausdruck finden."
5) S. § 11 am Schlusse!
6) Vgl. S. 35, Anm. 2.
7) Grenzen, S. 19.

Fachausdruck. Aber ist es wirklich so? Nun, wäre der Terminus willkürlich gewählt, so hätte man sich mit solcher Erweiterung des Sprachgebrauchs einfach abzufinden; sie ist Rickerts gutes Recht. Allein, bei diesem Meister der Logik ist von vornherein als selbstverständlich vorauszusetzen, daß jeder einzige Ausdruck mit Bedacht angewendet wird, und wenn hier nun die Kritik ansetzt, so handelt es sich keineswegs um einen bloßen Wortstreit. Gewiß, auch die Wahl der Fachausdrücke ist nicht gleichgültig und könnte zu kritischen Bemerkungen Anlaß geben. Denn schon Aristoteles weist auf hier drohende Gefahren hin, wenn er die Homonymie als die fruchtbarste Quelle von Irrtümern bezeichnet[1]). Aber in unserem Falle handelt es sich um mehr. Und unsere Vermutung, daß zu der Bezeichnung der historischen Individualität als „Begriff" Überlegungen geführt haben, die von grundlegender Bedeutung für die ganze Rickertsche Methodenlehre sein müssen, erweist sich als zutreffend, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf Stellen richten, an denen sich der Philosoph noch weiterhin über seine Auffassung sowohl vom Wesen des Begriffs, als auch vom Wesen des Theoretischen überhaupt ausläßt.

Kann es von dem Besonderen und Individuellen als solchem eigentlich eine Wissenschaft geben? Viele bestreiten es, und ihnen entgegnet Rickert: „... das ist insofern in der Tat richtig, als das Besondere zugleich von allgemeiner Bedeutung sein muß, um in die Wissenschaft einzugehen, und ferner nur das von ihr wissenschaftlich dargestellt wird, worauf diese seine allgemeine Bedeutung beruht. Ja, das ist sogar mit Nachdruck zu betonen, damit nicht der Schein entsteht, als bestehe die Geschichte in einer bloßen ‚Beschreibung' einzelner Tatsachen. Auch die Geschichte ordnet wie die Naturwissenschaft das Besondere einem ‚Allgemeinen' unter[2])." Und an einer anderen Stelle heißt es: „Die Begriffe sind also zwar bald von größerer, bald von geringerer Allgemeinheit, stehen daher auch dem Besonderen und Individuellen mehr oder weniger fern und können ihm bisweilen so nahe kommen, daß nur ein kleiner Kreis von Objekten unter sie fällt, aber allgemein in dem Sinne, daß sie alles, was eine Wirklichkeit zu dieser einen einmaligen und besonderen Wirklichkeit macht, fortlassen, sind sie immer. Die Wissenschaft steht dann nicht nur durch ihre Begrifflichkeit zur Anschaulichkeit, sondern auch durch ihre Allgemeinheit zur Individualität der Wirklichkeit in Kontrast[3])." Hier sind wir nun tatsächlich auf den Grund der Rickertschen Überzeugungen gelangt. Das wissenschaftliche Denken ist begriffliches Denken, weil es das „Allgemeine" denkt. — Obgleich man nun sicherlich nicht im Sinne Rickerts handelt, wenn man — den Satz umkehrend — auch behaupten wollte, daß alles Allgemeine Begriff genannt werden muß, so behält nach den zitierten Worten diese Umkehrung offenbar ihr Recht, soweit sie sich auf das Theoretische bezieht. Wir haben sonach hier abermals eine Erweiterung des Gebiets des Begrifflichen, insofern jetzt alle theoretischen Formen überhaupt Begriff genannt werden, wenn man dieses Mal auch nicht von einer Erweiterung des Sprachgebrauchs reden kann. Denn daß z. B. die Kategorien allgemein Begriffe, freilich reine Verstandesbegriffe oder Stammbegriffe, aber immer doch Begriffe genannt werden, ist eine allzu bekannte Tatsache, ja, erscheint wohl den meisten für selbstverständlich (was natürlich durchaus nicht die Richtigkeit garantiert). Das ist aber gerade der Punkt, gegen den sich die Kritik wendet. Nicht alle allgemeinen theoretischen Formen sind begrifflicher Natur. Und hier handelt es sich wiederum nicht um bloßen Wortstreit. Die Wissenschaft soll „nicht nur durch ihre Begrifflichkeit zur Anschaulichkeit, sondern auch durch ihre Allgemeinheit zur Individualität der Wirklichkeit in Kontrast" stehen. Daher also die Bezeichnung Begriff; sie soll den Gegensatz zur Anschaulichkeit ausdrücken. Es werden mithin allgemeine anschauliche theoretische Formen nicht anerkannt, und diese Ansicht erscheint uns nicht haltbar. Freilich spricht Rickert hier von der Anschaulichkeit und Individualität der Wirklichkeit; aber aus dem ganzen Sinnzusammenhang geht doch hervor, daß anschauliche theoretische Allgemeinheit für ihn nicht existiert.

[1]) Topik, V, 2. — Deutsche Ausgabe von v. Kirchmann (Philos. Bibliothek. Bd. 12), Leipzig, 1882. S. 95.
[2]) Kult. u. Nat., S. 112; dort der letzte Satz ohne Sperrdruck.
[3]) Kult. u. Nat., S. 43.

Bemerkenswert ist übrigens auch der feine Unterschied, der hier zwischen Anschaulichkeit und Individualität gemacht wird, und diese Unterscheidung ist von Bedeutung. Die Individualität der *Wirklichkeit* ist zwar — wie wir aus der Darstellung der Rickertschen Theorie wissen — anschaulich; aber die Anschaulichkeit ist nicht ein unentbehrliches Merkmal der Individualität überhaupt. Die *geschichtliche* Individualität, die ja ein Begriff sein soll, enthält nichts von der anschaulichen Wirklichkeit (wenngleich er für sie Geltung hat), und deshalb braucht eine geschichtliche Darstellung nicht *notwendig* anschaulich zu sein. In diesem Sinne sagt er an einer Stelle: „... bei dem auf die Anschaulichkeit der Darstellung gerichteten Bestreben ist der rein persönlichen Neigung und Begabung des Historikers der breiteste Spielraum gelassen. Die Geschichte wendet sich hier an die Phantasie und bedarf selbst der Phantasie. Sobald aber die Phantasie ins Spiel kommt, hat die Logik nichts mehr zu sagen“[1]). Wenn man's so hört, möcht's leidlich scheinen! In der Tat, psychologische Phänomene haben mit Logik unmittelbar nichts zu tun; die vielfach auf größerer oder geringerer Phantasiebegabung beruhende technische Leistung des Historikers interessiert uns in diesem Zusammenhange wirklich nicht. Allein — achten wir doch auf den Satz: „*Die Geschichte bedarf selbst der Phantasie*“, und übertragen ihn aus der psychologischen Sphäre in die rein logische! Welcher Sinn liegt dann in den Worten? Kein anderer als dieser: „*Die Geschichte bedarf selbst des Anschaulichen.*“ Das kann keine dialektische Kunst wegdisputieren!

Gibt Rickert wenigstens zu, daß die Anschaulichkeit — wenn er sie auch für alogisch hält — in der Geschichte nicht ganz überflüssig ist, so überbietet ihn Sergius Hessen in einer von Rickert anerkennend erwähnten Arbeit, in der er mit nicht mißzuverstehenden Worten ausführt: „Dieses technische Mittel der Veranschaulichung des historischen Individuums ist häufig ganz unanwendbar. Wer könnte wohl den Gang der deutschen Verfassung oder die Entwicklung einer historischen Wirtschaftsform nacherleben[2])? Gerade weil die bedeutendsten Bestandteile des historischen Materials ausgeschaltet werden, *wenn man in den logischen Begriff der Geschichte die Anschaulichkeit historischer Gegenstände hineinbringt, ist diese Bestimmung nicht nur überflüssig, sondern sogar gefährlich*[3]).“ Damit setzt sich Hessen in einen direkten Gegensatz zu vielen anderen Geschichtslogikern, selbst solchen, die Rickert im ganzen zustimmen. Diese halten das Anschauliche nicht für so unwesentlich; sie können sich eine Individualität, auch in wissenschaftlicher Formung, unanschaulich durchaus nicht denken. So sagt — um ein Beispiel für viele zu nennen — Ernst Troeltsch, der seinerzeit Rickerts „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ begeistert begrüßte[4]): „Aber unsere Art ist nun einmal grundverschieden. Ich glaube sehen zu können, was er nur denken zu können meint[5]).“ Es scheint also Rickert mit seiner Geschichtslogik einerseits das Richtige getroffen zu haben — dafür zeugt die vielfache Zustimmung —, andererseits auch *nicht* — daher der Widerspruch von eben denselben Seiten. Man erkennt die individualisierende Formgebung des Historischen an; aber man kann und will auf das anschauliche Moment in seiner logischen Struktur nicht verzichten. Das logische Wesen des Geschichtlichen kann nur aus den tatsächlichen Geschichtsdarstellungen, also den Werken unserer großen Historiker, herausgelesen werden, und diese sind nach unserer festen Überzeugung — trotz Hessens Worte — *überall anschaulich*[6]). Auch den „Gang der deutschen Verfassung oder die Entwicklung einer historischen Wirtschaftsform“ kann man, wenn schon nicht „nacherleben“,

---

1) Grenzen, S. 266.

2) Man beachte hier die Gleichsetzung von „anschauen“ und „nacherleben“!

3) Sergius Hessen, Individuelle Kausalität. Studien zum transzendentalen Empirismus. Ergänzungsheft 15 zu den „Kantstudien“, Berlin 1909, S. 29. Dort ohne Sperrdruck. — Vgl. auch das hierzu von uns S. 58 ff. Gesagte!

4) Troeltsch, Moderne Geschichtsphilosophie in: Theol. Rdsch. VI, 1904; jetzt auch in seinen Ges. Schr., Bd. II, S. 673 ff.

5) Der Historismus und seine Probleme a. a. O., S. 238, Anm. 102. — Der Ton liegt in dem Zitat auf dem Worte „sehen“; den von Troeltsch hervorgehobenen Gegensatz zwischen „sehen“ und „denken“ können wir aber so allgemein nicht anerkennen. Vgl. dazu unsere Ausführungen in § 25.

6) Was hier unter „Anschauung“ zu verstehen sein soll, wird in den beiden nächsten Paragraphen ausgeführt.

so doch sehen. Und man kann das historische Individuelle nicht nur sehen, sondern man muß es sehen, wenn man es eben als individuell erkennen will. Überlegen wir doch: die historische Individualität ist nach Rickert die auf einen allgemeinen Wert bezogene Einmaligkeit, Einheit und Einzigartigkeit des durch die wissenschaftliche Formung (wir sagen aus bekanntem Grunde nicht Begriffsbildung!) umgestalteten Realen. Gut, das soll gelten! Nun haben wir es im Tatsachenmaterial einer großen geschichtlichen Darstellung aber mit einer ganzen Anzahl von Objekten zu tun, die durch die Beziehung auf denselben leitenden Kulturwert als historische Individuen konstituiert werden. Wie will man — so fragen wir — diese als verschiedene Individuen in ihrer Einzigartigkeit auseinanderhalten, wenn nicht durch die Anschauung? Nein, auf sie kann man als auf etwas für das logisch schon geformte Individuelle Wesentliches nicht verzichten!

Seien wissenschaftliche Formen auch stets „allgemein", sei das Logisch-Vollkommene nach einem Worte Rickerts auch „wirklichkeitsfern und inhaltsleer"[1]): das anschauliche Individuelle muß für die Geschichte gerettet werden. Und es ist zu retten, wie der vorliegende Versuch nachzuweisen bemüht sein soll. Das aber sei, um einen etwa dahin gehenden Verdacht von vornherein auszuschalten, ausdrücklich gesagt: Mit Intuition und Erlebnisphilosophie in dem von Rickert mit Recht gerügten Sinne hat unsere Ansicht nichts gemein; sie ist eine theoretische. Es kommt aber auf den Sinn des Wortes Anschauung an. Es gibt auch Allgemein-Anschauliches, und zwar eine theoretische anschauliche Allgemeinheit. „Theoretisch" ist für uns aus diesem Grunde nicht gleichbedeutend mit „begrifflich"; das Theoretische umfaßt auch das Allgemein-Anschauliche; theoretisch heißt: dem Wahrheitsurteil gemäß.

Wir behaupteten oben, daß die scheinbare Nebensächlichkeit der Bezeichnung historischer Individualität als Begriff in Wirklichkeit von grundlegender Bedeutung für die ganze Methodenlehre Rickerts sei, und wir glauben, dies im vorstehenden nachgewiesen zu haben. Unsere nächste Aufgabe muß es nun sein, die Bedeutung des Wortes Anschauung festzustellen.

§ 25.

Anschauung des Zuständlichen und des Gegenständlichen.

Ziel: Die anschauliche Allgemeinheit erfaßt das Individuelle, also schon ein Gegenständliches, und darf deshalb mit der noch keine Erkenntnis liefernden Anschauung des rein Zuständlichen, d. h. des unmittelbar Gegebenen, nicht verwechselt werden.

Das Wort „Anschauung" hat eine Reihe verschiedener Bedeutungen, und es ist deshalb zur Vermeidung von Mißverständnissen durchaus nötig, sich über die mit diesem Worte jeweils gemeinte Bedeutung klar und deutlich auszusprechen. Nun ist es nicht unsere Absicht, hier alle nur möglichen Bedeutungen aufzuzählen und gegeneinander abzugrenzen; das würde zu weit führen. Wir werden also weder von der „reinen Anschauung" im Kantischen Sinne, noch von der mysteriösen „intellektuellen Anschauung" sprechen, die intuitiv das Absolute selbst erfassen will, sondern nur die für unsere Zwecke in Betracht kommenden Arten von Anschauung so deutlich wie möglich zu bestimmen versuchen.

Wie so viele in der Philosophie (einschl. Psychologie) gebrauchte Ausdrücke hat auch das Wort Anschauung zwei Grundbedeutungen: eine, die sich auf die psychische Tätigkeit selbst, eine, die sich auf das durch diese Tätigkeit hervorgebrachte psychische Gebilde bezieht. Jede dieser Grundbedeutungen läßt sich nun wieder je nach dem hierfür in Frage kommenden Sinnesgebiete in eine Anzahl von Nebenbedeutungen auflösen. Sehen wir von der uns hier nicht interessierenden psychischen Tätigkeit, die besonderes Untersuchungsmaterial der Psychophysik ist, ab, und nennen wir das durch die Sinnestätigkeiten hervorgebrachte psychische Gebilde Vorstellung, so können wir also von einer Gesichts-, Gehörs-, Geruchsvorstellung usw. sprechen. Faßt man

[1]) Grenzen, S. 552 in der Anmerkung.

wiederum alle diese verschiedenen seelischen Eindrücke zusammen, und nimmt zu ihnen noch die durch die Beobachtung der eigenen seelischen Erlebnisse entstehenden Anschauungsgebilde, also die sogenannte „innere Wahrnehmung", hinzu, so haben wir das, was wir „*sinnliche Anschauung*" nennen.

Nun wissen wir aus § 6, daß diese anschaulichen Sinneseindrücke durchweg mit gleichfalls anschaubaren, doch von ihnen prinzipiell verschiedenen *unsinnlichen* Elementen, den Bedeutungen, verknüpft sind. Jene nannten wir das sinnlich Wahrnehmbare, diese das unsinnlich Verstehbare. Denken wir uns die Gesamtheit des sinnlich Wahrnehmbaren und unsinnlich Verstehbaren als noch nicht *erkannt*, sondern nur *erlebt*, und dieses Erlebte wiederum als ein ebensowohl von dem *erlebenden* wie von dem erkennenden Subjekte *abgelöstes* Gebilde, so haben wir das für die Logik als Ausgangspunkt zu wählende „Unmittelbare" oder nach Rickertscher Terminologie rein „Zuständliche"[1]). Insofern dieser „Urstoff" als ein „zum Stehen" Gekommenes, vom Denken eben nur Festgehaltenes, von einem Minimum von Form, nämlich der Form der Identität Betroffenes erscheint, sprechen wir von der *Anschauung des Zuständlichen*. Diese „Anschauung des Zuständlichen", von Rickert auch "*Intuition*" genannt, ist nur ein anderer Ausdruck für das unbestimmte Wissen um einen Erlebnisinhalt; es ist das *bewußte*, aber noch nicht *gewußte* Erleben selbst. —

Das Zuständliche bedarf der kategorialen Fassung, um zum Gegenständlichen zu werden. Unter den Kategorien nimmt nun — wie wir wissen — die Kategorie der Tatsächlichkeit eine besondere Stellung ein, indem sie als deren Vorstufe oder formaler Unterbau betrachtet werden kann. Sie ist die „Form des *individuellen* real Gegebenen oder die Bejahungsform des Urteils, das ein rein tatsächliches, individuell bestimmtes *einmaliges* real Gegebenes konstatiert"[2]), und kann auch die „Kategorie des realen Diesseins" genannt werden[3]). Man könnte nun glauben, daß diese Kategorie der „Tatsächlichkeit" oder „des Diesseins" die Kategorie „Individualität" selbst wäre. Das hieße aber Rickert mißverstehen. An keiner Stelle seiner Werke nennt er sie so; eine Kategorie „Individualität" gibt es für ihn nicht. Und warum nicht? Weil sich das mit seiner bekannten Voraussetzung, daß alles wissenschaftliche Denken *begriffliches* Denken ist, nicht vertrüge. Das müssen wir nachweisen.

Rickert sagt: „Bleibt ... bei der begrifflichen Scheidung von Form und Inhalt in den Urteilen, die individuelle Tatsachen konstatieren, *das Individuelle selbst auch nur in den vorstellungsmäßigen Bestandteilen bewahrt*, und kann die begrifflich losgelöste Form der Bejahung, weil sie begrifflich losgelöst wird, auch nur noch in Gestalt eines ‚allgemeinen Begriffes' festgehalten werden, so dürfen wir trotzdem nie vergessen, daß dieser allgemeine Begriff die Form einzelner individueller gegebener Tatsachen enthält[4])." Hier hören wir es deutlich: Weil das Individuelle *anschaulich* ist, kann es nur der *Inhalt* des Begriffes sein. Und dieser Meinung muß man — wenn man nur begriffliche Formung anerkennt — zustimmen. Aber: woher weiß ich denn, daß dieser Inhalt eben *individuell* ist? Durch seine Kategorie der Tatsächlichkeit nicht; die *konstituiert* nicht das Individuelle, sondern nur das „Dies", die gegebene Tatsache. Der Inhalt, der durch das Wörtchen „dies" bezeichnet wird, ist schon individuell. Mit anderen Worten: die Individualität soll an dem anschaulichen *irrationalen* Inhalt haften, dessen Anschaulichkeit in einen allgemeinen Begriff nicht aufgenommen werden kann. Diesen Gedankengang können wir uns *so* beim besten Willen nicht zu eigen machen. Hier bedarf die Theorie unbedingt einer Ergänzung.

---

1) Die in diesem Satze auf sprachliche Schwierigkeiten zurückzuführende Paradoxie muß schon in den Kauf genommen werden; was wir meinen, wird gleichwohl zu verstehen sein. Es deckt sich inhaltlich mit dem in § 5 und § 6 unserer Darstellung Gesagten.
NB. Wir übernehmen den Rickertschen Terminus „das Zuständliche" und bezeichnen damit in der Folge den durch die Form der „Identität" (ein „Minimum an Form") eben nur festgehaltenen, unmittelbaren Gegebenheitsstoff.
2) Ggst. d. Erk., S. 328.
3) Vgl. § 9, S. 18.
4) Vgl. § 9, S. 18.

Man überlege: Der Inhalt ist das rein Zuständliche, über das sich überhaupt nichts Positives sagen läßt, weil es ja gar nicht erkannt wird. Wird dieser irrationale Inhalt aber individuell genannt — das heißt doch nichts anderes, als daß er als ein Individuelles erkannt wurde — so muß er auch schon durch eine theoretische Form als ein Individuelles konstituiert sein. Und ist mit der Individualität der Wirklichkeit — wie es doch sein soll — unbedingt auch die Anschaulichkeit verknüpft, so bleibt eben nur die einzige Konsequenz, daß diese theoretische Form eine anschauliche theoretische Form ist.

Beachtenswert ist übrigens auch, daß Rickert fast stets die Wendung „das Einmalige, Besondere und Individuelle" gebraucht. Es geht daraus klar und deutlich hervor, daß er hier einen Unterschied herausfühlt. Und in der Tat, wenn die Kategorie der Tatsächlichkeit einen Komplex aus dem Erlebnisstrome als eine einmalige, besondere Tatsache heraushebt und abgrenzt, so ist damit über die innere Struktur dieses Tatsächlichen noch nichts ausgemacht. Selbst wenn ich es ein „Dies" nenne, so wird dadurch die Individualität nach keineswegs bestimmt. Das wird besonders deutlich, wenn wir uns Sprachwendungen aus dem Alltagsleben vor Augen halten, wie z. B.: „Ich habe dies und das gesehen", oder „In dem Schaufenster liegt dies und das". In ihnen wird mit dem Wörtchen „dies" wohl ein Besonderes, d. h. ein Wirkliches an einem bestimmten Orte, bezeichnet; aber daß sein Inhalt irgendwie zur Auffassung gelangt wäre, geht daraus nicht hervor. Die Bezeichnung des Inhalts als individuell ist zweifellos eine neue, zweite Bestimmung, die zum Ausdruck bringen will, daß das als ein Tatsächliches herausgehobene Wirklichkeitsstück in sich einheitlich, ungegliedert, kurz: als ein Ganzes erkannt wird. In dieser Ganzheit gelangt es aber nicht — wie Driesch will[1]) — begrifflich als eine besondere Beziehung jedes seiner Teile zum Ganzen zur Auffassung, sondern in dieser Ganzheit kann es nur anschaulich vollkommen erfaßt werden. Insofern diese Anschauung aber eine allgemeine Erkenntnisform ist, muß man sie von der bloß bewußten, aber nicht gewußten Anschauung des Tatsächlichen unterscheiden.

Auf die besondere Eigentümlichkeit einer solchen anschaulichen theoretischen, also allgemeinen Form werden wir später genauer eingehen. Hier beabsichtigen wir nur, das Prinzip herauszustellen. — Wir wollen diese sehr komplizierten Verhältnisse uns nach allen Seiten hin deutlich zu machen versuchen. Die Sachlage wäre eine ganz andere — wir lassen einmal Rickerts Voraussetzung der ausschließlich begrifflichen Natur aller theoretischen Formen gelten —, wenn er die Kategorie der Tatsächlichkeit wirklich als die die Individualität konstituierende Kategorie bezeichnet hätte. In diesem Falle müßte man solche Ansicht als mit der ganzen sonstigen Denkhaltung Rickerts übereinstimmend anerkennen und hätte sich damit abzufinden, obwohl auch dann Zweifel berechtigt wären, ob eine allgemeine begriffliche Form überhaupt imstande ist, der Anschaulichkeit der Individualität Rechnung zu tragen, Zweifel, wie sie auch gegenüber Drieschs Deduktion seiner (begrifflichen) Kategorie „Ganzheit" (= Individualität) nach unserer Meinung angebracht sind. Das tut Rickert aber aus einem dreifachen Grunde nicht: erstens betrachtet er die Individualität als Charakteristikum des irrationalen Inhalts, zweitens will er dieser Individualität die Anschaulichkeit bewahren, die durch die begriffliche Form natürlich verloren ginge, und drittens wäre eine solche Kategorie dann zugleich die methodologische Form für das Geschichtliche, und das liefe seinen Intentionen, die auf eine grundsätzliche Scheidung dieser Formengruppen zielen, schnurstracks zuwider. So ist denn seine Kategorie der Tatsächlichkeit eine synthetische Form, die einen noch nicht zur Gegenständlichkeit gereiften[2]), unmittelbar als Wirklichkeit erkannten Wahrnehmungskomplex als ein tatsächlich Gegebenes zusammenfaßt, das in sich bereits individuell ist und als ein Dieses bezeichnet werden kann. Die Individualität wäre also — und Rickert ist nach seinen Worten gar nicht anders zu verstehen — merkwürdigerweise schon

[1]) Driesch, Die Kategorie „Individualität" im Rahmen der Kategorienlehre Kants. Kantstudien XVI., 1911, S. 22 ff; ferner: Kant und das Ganze. (Vortrag in Königsberg am 20. April 1924.) Kantstudien XXIX, 1924, S. 365 ff.

[2]) Zum Gegenstand wird das nur Tatsächliche erst durch die konstitutiven Kategorien!

intuitiv erfaßt worden. Ja, so sonderbar das gerade bei Rickert klingt, hier wird der Intuition ein Recht eingeräumt, das wir nicht gelten lassen können. Er spricht dann später, wenn er die begriffliche Bearbeitung des gegenständlichen Realen durch die Einzelwissenschaften behandelt, natürlich auch immer von der unübersehbaren individuellen Wirklichkeit, und da mit vollem Recht. Indessen ist doch zu bedenken, daß wir hier noch bei der reinen Tatsächlichkeit stehen und zur Gegenständlichkeit noch gar nicht emporgestiegen sind. Über das Unmittelbare kann, ohne daß es von geltender Form betroffen ist, auch nicht die geringste Aussage gemacht werden. Rickert selbst sagt an einer Stelle: „... in jeder theoretischen oder logisch verständlichen Bezeichnung steckt bereits Form. Der ‚reine Inhalt' ist das Namenlose, das auch niemals einen logisch verständlichen Namen bekommen kann[1])." Ganz recht, das ist gerade unsere Meinung! Darum darf der reine Inhalt eben nicht individuell genannt werden.

Auch Lask, der von Rickert außerordentlich hoch geschätzt wird, hat hier einen Mangel an Form gesehen und konnte sich mit der Irrationalität der Individualität nicht abfinden. Er sagt: „Es gibt nicht eine Irrationalität des Individuellen und eine Rationalität des Allgemeinen[2]). Irrational ist das Sinnlich-Anschauliche als solches, und die Unterschiede innerhalb seines Bereiches sind nur die quantitativen der Fülle an irrationaler Inhaltlichkeit. Nicht der individuelle sinnlich-anschauliche Bestand der ungeminderten Vollwirklichkeit, sondern das Sinnlich-Anschauliche ist irrational, wie nicht das Allgemeine, sondern die kategoriale Form rational ist. Auch das Individuelle ist betroffen von rationaler Form[3]), und auch die abstrakten gattungsmäßigen Bestände bergen irrationales Kategorienmaterial, bestehen nicht aus bloßem rationalen Formgehalt[4])." Rickert hat zu diesem Einwand Stellung genommen; freilich bezieht er sich dabei nicht auf Lasks Worte, sondern auf einen dem Sinne nach gleichen Einwand des schon früher zitierten Sergius Hessen. Die betreffende Stelle ist so interessant und für unsere Theorie so bedeutsam, daß wir uns nicht enthalten können, sie in ihrem vollen Wortlaut wiederzugeben. Es heißt dort: „In einem solchen Gedankengange ist Richtiges und Falsches gemischt. Richtig bleibt allerdings, daß der Inhalt der Wirklichkeit selber, sowie er unabhängig von jeder Auffassung durch Begriffe besteht, weder allgemein noch individuell genannt werden darf. (!) Falsch dagegen ist, daß das Individuelle dem Wirklichen nicht näher stehe als das Allgemeine, und daß der Begriff einer Wissenschaft, die das individuelle, einmalige Geschehen in seiner Wirklichkeit darstelle, schon einen Widerspruch in sich enthalte. Es hat nämlich der Begriff des Individuellen zwar gewiß erst im Gegensatz zu dem des Allgemeinen eine Bedeutung, aber wir würden die Bedeutung des Wortes individuell nicht verstehen, wenn wir sie uns nicht an dem irrationalen Inhalt der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit selbst zum Bewußtsein bringen könnten, und daraus, daß sie erst im Gegensatz zur Bedeutung des Wortes allgemein klarzumachen ist, folgt nicht, daß wir nicht das Wirkliche selbst individuell nennen dürfen[5]). Die Individualität des Wirklichen hängt auf das engste mit seiner „Irrationalität" gegenüber dem allgemeinen Begriff zusammen, und schon daraus geht hervor, weshalb das Individuelle dem Wirklichen prinzipiell näher steht als das Allgemeine[6])." — Diese Replik kann meinen Einwand nicht entkräften, und ich kann mir nicht denken, daß sie Lask oder Hessen überzeugt hat. Was heißt denn das, wir könnten das Wort individuell nicht verstehen, wenn wir uns seine Bedeutung nicht an dem irrationalen Inhalt der unmittelbar gegebenen Wirklichkeit selbst zum Bewußtsein bringen könnten? Nichts anderes, als daß das Kategorienmaterial oder das Unmittelbare unsere theoretischen Formen oder — wie wir gleich genauer sagen wollen — unsere Sinngebung beeinflußt. Aber damit ist das Problem noch keineswegs

1) System I, S. 53.
2) Von uns gesperrt!
3) Von uns gesperrt!
4) Emil Lask, Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form. 1911, S. 77.
5) Von uns gesperrt!
6) Grenzen, S. 172.

gelöst. Selbstverständlich könnten wir das reale Tatsächliche nicht individuell nennen, wenn es uns nicht dazu nötigte. Das ist aber nur die eine Seite jeder theoretischen Formung oder jedes Erkenntnisaktes, die Spranger die „innerlebende" nennt[1]). Für uns ist hier gerade die andere Seite, die „hingebende", wichtig. Wie kommen wir dazu, diese Wirklichkeit „individuell" zu nennen? Weil wir sie als solche erkennen, oder — mit anderen Worten gesagt — weil wir an sie die theoretische Form der Individualität herangebracht haben. Und weil diese Individualität eben nur anschaulich zu fassen ist, sollte man sich nicht von einem Vor-Urteil bestimmen lassen und ruhig bekennen: es gibt auch anschauliche theoretische Formen.

Eine solche Ansicht hat mit Intuition nichts zu tun. Im Gegenteil — und das geht aus unseren Ausführungen hoffentlich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hervor — gerade weil wir uns gegen die Intuition wenden, wollen wir die Möglichkeit und Notwendigkeit einer kategorialen Anschauung dartun. Rickert zitiert an einer Stelle einige Worte seines Freundes Max Weber, die in ihrer draftischen Form gerade das bestens zum Ausdruck bringen, was wir meinen: „Wer ‚Schau' wünscht, gehe ins Lichtspiel. Wer ‚Predigt' wünscht, gehe ins Konventikel. Mit Wissenschaft hat dieser ‚Irrationalismus' nichts zu tun[2])." Das stimmt durchaus. Den unwissenschaftlichen Irrationalismus wollen wir gerade bekämpfen. Leider aber spricht Weber immer nur von der keine Erkenntnis liefernden Anschauung des Zuständlichen; er ignoriert die kategoriale Schau des Gegenständlichen.

Allerdings, von unserem Standpunkte aus läßt sich die Kategorie der Tatsächlichkeit in der Rickertschen Fassung nicht mehr halten. Sie löst sich — wie sich später ergeben wird — in zwei gegenständliche Kategorien auf: in eine begriffliche und in eine anschauliche. Vorderhand ist uns nur diese letztere von Interesse. Wir erkennen das Wirklichkeitsstück, das wir individuell nennen, als eine anschaulich-kategorial gefaßte Gegenständlichkeit. Damit haben wir dann auch von der „Anschauung des Zuständlichen", der Intuition, die kategoriale Anschauung oder die „Anschauung des Gegenständlichen" deutlich unterschieden. Für jene hat der Gegensatz: das Besondere und das Allgemeine gar keinen Sinn; sie ist theoretisch noch unberührt; diese aber ist als theoretische Form allgemein.

Kant meinte zwar: „Denken ist das Erkenntnis durch Begriffe" ... „Der Verstand wurde eben bloß negativ erklärt: durch ein nichtsinnliches Erkenntnisvermögen. Nun können wir, unabhängig von der Sinnlichkeit, keiner Anschauung teilhaftig werden. Also ist der Verstand kein Vermögen der Anschauung[3]). Es gibt aber, außer der Anschauung, keine andere Art zu erkennen als durch Begriffe. Also ist die Erkenntnis eines jeden, wenigstens des menschlichen Verstandes eine Erkenntnis durch Begriffe, nicht intuitiv, sondern diskursiv. Alle Anschauungen, als sinnlich, beruhen auf Affektionen, die Begriffe also auf Funktionen[4])." Diese heute noch ziemlich allgemein anerkannten Sätze müssen als halbe Wahrheit durchschaut werden. Hier lautet die Parole wirklich: „Kant verstehen, heißt über ihn hinausgehen[5])." Und wer diesen Mut nicht aufbringen kann[6]), der wird an dem Individualitätsproblem, das Kant selbst ungelöst lassen mußte, sich bis zur Erschöpfung vergeblich abmühen. Der muß mit dem scholastischen Denker Melchior Canus in die Klage ausbrechen: „Quis enim ferre possit disputationes illas de universalibus, de nominum analogia, de primo cognito, de principio individuationis[7])!" Ja, wer kann die Diskussionen über das Individualitätsproblem noch ertragen! Wer wird es austragen? Keiner, der dem Individuellen das nehmen will, was mit zu seinem Wesen gehört:

---

[1]) Spranger, Lebensformen, S. 22 und öfter.
[2]) Grenzen, S. 551, Anm. 1.
[3]) Im Original nicht gesperrt!
[4]) Kant, Kritik d. reinen Vernunft: Von dem logischen Verstandesgebrauche überhaupt. — Ausg. von Valentiner. 11. Aufl. (Philos. Biblioth., Bd. 37), S. 120 f.
[5]) Windelband, Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. 5. Aufl. 1915. Bd. I, S. IV.
[6]) Diese Worte sollen sich keinesfalls auf Rickert beziehen; er ist über Kant hinausgegangen, wenn auch nicht gerade in diesem Punkte.
[7]) Melchior Canus, Loci theologici 1. IX. c. 7; zitiert bei M. Gloßner, Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des heiligen Thomas und seiner Schule. 1887, S. 1.

die Anschaulichkeit. Der Verstand hat — trotz der Worte Kants — auch das Vermögen der Anschauung, und seine Erkenntnis ist nicht nur begrifflich, sondern auch anschaulich.

Unsere hier vorgetragene Ansicht ist gar nichts Neues oder Unerhörtes. Rickert selbst sind diese Gedankengänge nicht ganz fremd; gibt er doch — freilich nur für die Kunsttheorie — ein Anschaulich-Allgemeines durchaus zu. „Man kann", sagt er, „das Grundproblem der Ästhetik vielleicht als Frage nach der Möglichkeit allgemeiner Anschauung formulieren[1])." Von solcher Denkhaltung aus ist es aber nur ein kurzer Schritt zu unserer Theorie. Was liegt näher, als sofort die Frage aufzuwerfen, ob solche allgemeine Anschauung nicht auch auf dem theoretischen Gebiete möglich sei? Freilich, wer anschauliches Denken überhaupt nicht zugibt, der muß die Frage a limine zurückweisen. Das hieße aber nur den Tatsachen Gewalt antun. Selbst wenn man die so wichtigen psychologischen Forschungen Heinrich Maiers[2]) über das emotionale Denken ignoriert — vielleicht auf Grund der sehr anfechtbaren Meinung, daß psychologische Sachverhalte für die Logik absolut ohne Interesse seien —, so müßte einem schon die im Laufe der Jahrhunderte immer wieder auftauchende Lehre vom denkenden Schauen doch einmal die Frage nahelegen, ob und was denn an dieser Lehre eigentlich logisch und erkenntnistheoretisch Beachtenswertes sei. Einen Kern von Wahrheit müßte man doch darin vermuten. Und wenn eine Untersuchung dann schließlich zu dem negativen Ergebnis kommt, daß Intuition keine Wahrheit — wenigstens im logischen Sinne — finden läßt, so muß man doch vielleicht positiv zugeben, daß so etwas wie anschauliches — sei es auch nur als emotionales — Denken möglich sei. Wird dieses aber im Prinzip anerkannt, so bedarf es nur der Aufsuchung erkennbarer, d. h. durch ein Wahrheitsurteil feststellbarer, anschaulicher, durch Begriffe aber unfaßbarer Elemente im Realen, um endlich zum Satze von der kategorialen Anschauung zu gelangen.

Rickert betont im Zusammenhange mit dem zuletzt herangezogenen Worte, daß die ästhetische Allgemeinheit sich von der des Begriffs prinzipiell unterscheidet. Das müssen wir ohne weiteres zugeben, ja darüber hinaus noch warnen, sie etwa mit der theoretischen allgemeinen Anschauung, wie wir sie im Auge haben, zu verwechseln. Deshalb wird es unsere Aufgabe sein müssen, diese beiden Arten von allgemeiner Anschauung scharf gegeneinander abzugrenzen.

§ 26.

Theoretische und ästhetische allgemeine Anschauung.

Ziel: Insofern die das Individuelle erfassende anschauliche Allgemeinheit sich an das Wahrheitsbewußtsein wendet, muß sie als theoretische Formung von der ästhetischen allgemeinen Anschauung unterschieden werden.

Es liegt auf der Hand, daß die unterscheidenden Merkmale für die theoretische und die ästhetische allgemeine Anschauung keine anderen sein können als die für das Theoretische und Ästhetische überhaupt. Alles Theoretische beruht auf dem Urteil im eigentlichen Sinne, dem Wahrheitsurteil, das Ästhetische auf einem Wertungsurteile. Wenn ich einen Gegenstand als individuell erkenne, so liegt diese Erkenntnis in dem Bannkreise von Wahr und Falsch. Die einfache Tatsachenfeststellung ist das Ziel des Wahrheitssuchers, und die Kategorien, in denen er die Wirklichkeit erkennt, „sind rein gegenständliche Denkakte, die man aus keiner Art von Bewertung der Gegenstände ableiten kann[3])".

Anders liegt die Sache beim ästhetischen Schauen. Der Künstler als solcher erschaut seinen Gegenstand nicht schlechthin als etwas Individuelles, sondern als ein „schönes" oder „häßliches" Individuelles. Er sieht — allgemein gesagt — nicht nur die Dinge; er sieht sie schön, häßlich usw., d. h. an sein Schauen knüpfen sich positive

1) Kult. u. Nat., S. 84.
2) Heinrich Maier, Psychologie des emotionalen Denkens, Tübingen 1908.
3) Spranger, Lebensformen, S. 23.

oder negative Wertprädikate, die gerade zum Wesentlichen des ästhetischen Verhaltens gehören. Das ästhetisch Bildhafte — Situationen, Handlungen, Stimmungen, Charaktere — wie es durch Gedichte, Gemälde, Skulpturen oder etwa eine Symphonie hervorgerufen wird, wird zwar auch meist in „grammatisch vollständigen" Sätzen ausgesprochen, die ja äußerlich die Form von Aussagesätzen, also Urteilen haben. Indessen darf man nicht übersehen, daß solche Sätze, wenngleich sie logische Geltung beanspruchen, doch keine Tatsachen aussprechen wollen und deshalb Wahrheitswert haben. Sie schildern nichts Wirkliches, sondern eine Scheinwirklichkeit; sie wenden sich nicht an das Wahrheitsbewußtsein, sondern an die Phantasie.

Dieser Unterschied ist doch sehr wesentlich und tritt besonders deutlich dann hervor, wenn z. B. derselbe Gegenstand in der Geschichte und in der Poesie behandelt wird. Da können unter Umständen dieselben Sätze gebraucht und doch beide Male ganz verschiedene Ziele verfolgt werden. (Man darf nie vergessen, daß die Sprache hier nur eine Dienerrolle spielt.) Wenn Shakespeare den Brutus sagen läßt: „Wolltet Ihr lieber, Cäsar lebte und Ihr stürbet alle als Sklaven, als daß Cäsar tot ist, damit Ihr alle lebet wie freie Männer?", so gefällt uns solch ein Wort, und das ist die Hauptsache. Wir fragen gar nicht danach, ob dieser Satz von dem historischen Brutus wirklich gesprochen worden ist. Jetzt, hier, in die vom Rampenlichte bestrahlte Scheinwelt, da paßt es hinein, und wir verspüren bei den Worten des Schauspielers ein warm aufwallendes Gefühl der Lebenssteigerung. — Ganz anders, wenn etwa ein Historiker bei der Schilderung der Rede des Brutus auf Grund von authentischen Urkunden denselben Satzsinn in demselben Wortlaut wiedergibt. Hier steht die Frage nach der geschichtlichen Wahrheit im Vordergrunde. Zwar werden die Leser — falls sie nicht ganz verknöcherte, jedes begeisterten Aufschwungs bare Individuen sind — sich auch erbauen an dem Freiheitswillen des Republikaners und an seinen rednerischen Antithesen; aber das ist jetzt vollkommen nebensächlich. Daß der vom Historiker anschaulich geschilderte Sachverhalt auf Wahrheit beruht; das ist hier das Entscheidende, die Hauptsache. Und „Wahrheiten" — sagt Rickert selbst — „lassen sich nur von theoretisch gedachten Gegenständen aussagen[1])." Die historische Wahrheit allein sucht man in der Geschichtsdarstellung, und das ist auch der Grund dafür, daß die theoretische allgemeine Anschauung weniger abstrakt ist als die ästhetische. Denn das muß hervorgehoben werden: wie man mit Rücksicht auf die Anwendung der Begriffe von einem niederen und höheren Grade in der Abstraktheit redet, so zeigen auch die allgemeinen Anschauungen in dieser Beziehung verschiedene Abstufungen. Wenn die Kunst ein schönes Individuelles darstellt, so kommt es ihr gar nicht so sehr darauf an, gerade die Individualität, als vielmehr die an dem Individuellen erscheinende Schönheit zu betonen, und diese Schönheit will sie auch schön darstellen. (Darstellung von etwas „Schönem" ist nicht dasselbe wie Schönheit der Darstellung!) Was macht denn ein gut gemaltes Ölporträt zum Kunstwerk? Nicht die große Ähnlichkeit mit dem lebendigen Menschen, die wird durch eine Photographie viel besser erreicht; ein idealisierendes Moment ist das Entscheidende. Der Künstler sieht in das zu malende Individuum sein eigenes Schönheitsideal hinein und gibt dem Bilde Geist von seinem Geiste. So spiegelt sich in dem sinnlich konkreten Gebilde die Totalform seiner eigenen schönheitsgesättigten Seele. Und dadurch gewinnt es eine weit größere Distanz vom Gegebenen, eine weit abstraktere Allgemeinheit als das durch theoretische Anschauung Geformte. Es ist eigentlich nichts Individuelles mehr, sondern ein Ewiges, besser: Zeitloses. Natürlich muß auch die theoretische Anschauung stets allgemein bleiben; aber ihre Allgemeinheit sucht den höchst möglichen Grad von Annäherung an das Gegebene zu gewinnen und vermeidet jede aus dem individuellen Subjekt stammende Beeinflussung. Die nackte Wahrheit, Objektivität ist ihr Ideal. Und die theoretische Erkenntnis hat — wie sich zeigen wird — noch ein ganz besonderes Mittel, dem Unmittelbaren sehr nahe zu rücken; das ist das, was ich die Dualität ihrer Formungsprinzipien nenne, und das mit dieser gegebene merkwürdige Verhältnis zwischen der allgemeinen anschaulichen und der allgemein begrifflichen Erfassung des Gegebenen.

[1]) System I, S. 63.

Es gibt Leute, die eine theoretische Erfassung des Individuellen überhaupt für unmöglich erklären, eben wegen der Allgemeinheit der theoretischen Formen, und das hat eine gewisse Berechtigung, besonders wenn man nur begriffliche Formen anerkennt. Allein lehrt uns nicht die Erfahrung täglich, daß eine Schilderung von Individuen faktisch möglich ist? Das von Goethe gern gebrauchte Wort: „Individuum est ineffabile!" darf nur als Ausdruck der in jedem Menschen schlummernden Sehnsucht nach dem für menschliches Erkennen stets unerreichbaren „Voll-Endlichen" verstanden werden, als Ausdruck einer gewissen religiösen Stimmung, die — ebensowohl den Künstler wie den Mystiker beherrschend — zur gänzlichen Vereinigung mit dem All-Einen hindrängt, aber die für die Erkenntnis ohne Belang ist. Hat Goethe nicht selbst Menschen in ihrer Individualität gezeichnet, so greifbar echt und anschaulich, als ständen sie vor uns[1])? Auch Thomas Mann, dieser neuzeitliche Meister auf dem Gebiete der Charakterzeichnung, klagt: „Die Sprache kann das Individuelle und Spezifische gar nicht ausdrücken[2])", und stellt uns doch die einzelnen Vertreter der Familie Buddenbrook so anschaulich vor die Seele, daß wir vermeinen, sie mit unsern leiblichen Augen gesehen, ihre Eigentümlichkeiten beobachtet, ihre Sprache gehört zu haben, zeichnet uns Schiller in seinem nächtlichen Ringen mit der körperlichen Schwäche und der nach Gestaltung drängenden dichterischen Idee so unübertrefflich, daß wir ihn selbst glauben belauscht, in seinem Mienenspiel gelesen zu haben. Und wie hier auf dem ästhetischen Gebiete, so finden wir bei den großen Meistern der Geschichtswissenschaft — was soll ich sie erst aufzählen! — Charakter- und Situationsschilderungen, die — obwohl hier dem Wahrheitsurteil gemäß — mit jenen künstlerischen Formungen wetteifern.

Was wir damit beweisen wollen, wird deutlich sein: möglich ist die Schilderung der anschaulichen Individualität auf jeden Fall, und wenn sie möglich ist, so ist es die Aufgabe des Logikers, festzustellen, inwieweit bei solcher Darstellung ästhetische, inwieweit rein kognitive Elemente wirksam sind. Zweifellos mischen sich diese Elemente in der Darstellung des Historikers; auch der theoretische Mensch kann die anderen geistigen Akte, die mit der ihn beherrschenden zentralen Lebensform zu einer merkwürdigen Totalstruktur verwoben sind, nicht völlig ausschalten. Wir aber haben hier die Pflicht, ihn uns als zeitlosen Idealtypus vor Augen zu halten. Denn das wollen wir ausdrücklich hervorheben: Wenn wir — wie im Laufe der Kritik sich immer deutlicher zeigen wird — mehr als Rickert einen gewissen theoretischen Rationalismus verfechten, der ja einem Empirismus nicht zu widersprechen braucht, so geschieht das keineswegs, um das irrationale Element in unseren Geistesakten zu eliminieren, sondern ihm gerade sein Recht zu wahren. Wir wissen natürlich, daß das Erkennen das unmittelbar sinnlich und konkret Gegebene nicht ausschöpfen kann. Dieses ist noch einer Reihe anderer geistiger Formungen fähig und bedürftig, wie Spranger durch seine isolierende und idealisierende Methode besonders einleuchtend gemacht hat[3]). Aber sobald von einem „Gegenstande" im theoretischen Sinne gesprochen wird, ist das

---

1) Mit Bezug auf Goethes wunderbar anschauliche Darstellung in seiner Selbstbiographie schrieb einst Julian Schmidt (Preußische Jahrbücher 35, 200): „Alle Figuren der Geschichte kommen vortrefflich heraus, nur eine nicht, und das ist der Held. Wer sich nach dem Helden von Dichtung und Wahrheit ein Bild von Goethe machen wollte, würde gänzlich fehlgreifen." Diese treffende Bemerkung ist geeignet, uns der Richtigkeit unserer Ausführungen gewiß zu machen, daß nämlich 1. das Individuelle doch aussprechlich ist, daß 2. die auf Wahrheit Anspruch machende geschichtliche Darstellung anschaulich ist, und 3. daß die ästhetische allgemeine Anschauung sich von jener theoretischen gerade durch das ihr fehlende Wahrheitsmoment unterscheidet. Nicht umsonst nannte Goethe seine Autobiographie „Dichtung und Wahrheit". Die Darstellung jener „vortrefflich herausgekommenen Figuren der Geschichte" beruht eben auf dem Wahrheitsurteile; der Zeichnung des Helden selbst, die kein wahrheitsgetreues Bild liefert, wurde ein Werkungsurteil zugrunde gelegt. — Dazu kommt aber noch etwas anderes, worauf Wilhelm Scherer hinweist, der in seinem Aufsatze „Goethe-Philologie" das obige Zitat heranzieht. Er sagt dort: „Goethe gibt nicht einen so anschaulichen Begriff seines eigenen Wesens, wie von dem seiner Jugendfreunde. Seine Absicht ist nicht: sich darzustellen, sondern: sich zu erklären". In der Tat, wo das psychologische Interesse obwaltet, das nach Rickerts überzeugenden Ausführungen sich meist der generalisierenden Begriffsbildung bedient, muß die anschaulich-individualisierende historische Darstellung notwendig zu kurz kommen. — (Der Aufsatz über die Goethe-Philologie findet sich jetzt in der von Erich Schmidt besorgten 2. Auflage der „Aufsätze über Goethe" von Wilhelm Scherer, Berlin 1900. Siehe dort S. 14.)

2) Vgl. Thomas Mann, Bilder zum „Tod in Venedig". Voss. Ztg. vom 8. September 1921.

3) Spranger, Lebensformen, S. 67 u. 69. Dort wird auf die „eingehüllte Rationalität" auch dieser alogischen Formen hingewiesen.

Gegebene eben rationalisiert. Nur darf man nicht an dem Vor-Urteil festhalten, es gebe bloß eine begriffliche Formung; die anschauliche theoretische Formung darf nicht übersehen werden. Wenn das bislang fast durchweg geschehen ist, so sind dafür zwei Verwechslungen maßgebend gewesen: einmal verwechselte man die ursprüngliche Anschauung des Zuständlichen mit ihr und scheute den Intuitionismus; das andere Mal identifizierte man die theoretische mit der ästhetischen Anschauung und fürchtete, in das atheoretische Fahrwasser abzutreiben. Diesen Sachverhalt durchschauen, heißt aber: den Irrtum vermeiden. Man muß sich darüber klar werden, daß es Wissenschaften gibt, die ohne anschauliche Formung nicht auskommen. Die Anschaulichkeit in der Geschichtswissenschaft deshalb einfach mit dem Stempel des Alogischen als etwas Nebensächliches abzutun, ist ebenso kurzsichtig, wie die Klage darüber unberechtigt ist, man käme an das Unmittelbare nicht heran. Man soll vom Erkennen nicht mehr verlangen, als es leisten kann. Alles Theoretische stellt sich als ein Streben nach dem Wahrheitsideal, als eine Aufgabe dar.

Daß es ein anschauliches Denken gibt, und daß dieses nicht nur emotionale, sondern auch kognitive Bedeutung hat, ist in der neueren Zeit immer deutlicher erkannt und immer stärker betont worden. Zunächst, was die Anschaulichkeit der Individualität betrifft, so wird Spranger nicht müde, die „Bildhaftigkeit" als ein Charakteristikum der Individualität überhaupt, also nicht nur der wissenschaftlich noch unbearbeiteten Wirklichkeit zu bezeichnen; nur sucht er auf einem anderen als dem hier gekennzeichneten Wege dem Probleme beizukommen[1]). Weiterhin hat Benno Erdmann dem Problem des — wie er es noch bezeichnet — „intuitiven" Denkens größte Aufmerksamkeit gewidmet[2]). Freilich nennt er es ein „hypologisches" und „hyperlogisches" Denken; er hat also die rein logische oder — wie Heinrich Maier spezieller sagt — die „kognitive" Seite dieses anschaulichen Denkens noch nicht herausgearbeitet. Es besteht für uns aber kein Zweifel daran, daß er hierzu auf dem besten Wege war; seine Ausführungen in seinen letzten Seminarübungen, die wiederum diesem Problem galten, deuteten wenigstens darauf hin. Leider riß ihn darüber der Tod hinweg. Vor allen anderen aber hat Heinrich Maier sich ausführlich und sehr überzeugend über die „anschauliche Abstraktion" ausgesprochen und diese psychologischen Forschungsergebnisse auch für die Logik fruchtbar gemacht[3]).

Das positive Ergebnis unserer bisherigen Ausführungen läßt sich in folgende kurze Sätze zusammenfassen: Neben dem begrifflichen Allgemeinen gibt es ein anschauliches Allgemeines. Diese allgemeine Anschauung ist von der Intuition, d. h. der Anschauung des rein Zuständlichen, wohl zu unterscheiden. Sie ist eine kategoriale Formung, hat also unmittelbar kognitive Bedeutung und darf deshalb auch nicht mit der ästhetischen allgemeinen Anschauung verwechselt werden. — Es wird nun im folgenden unsere Aufgabe sein, festzustellen, wie Rickerts Auffassung der Wissenschaft als einer rein begrifflichen Erkenntnis ihn hinderte, die von ihm in den Spezialwissenschaften anerkannte Dualität der Formungsprinzipien als eine das ganze Erkenntnisgebiet beherrschende Gesetzlichkeit zu durchschauen.

---

1) Spranger, Lebensformen, S. 40, 77, besonders aber S. 343 ff.

2) Benno Erdmann, Umrisse zur Psychologie des Denkens. 2. Aufl., 1908, und Logik I, s. Register unter „Denken, intuitives".

3) Heinrich Maier in: Psychologie des emotionalen Denkens. Tübingen 1908, S. 28, 38, 361, 378 und öfter; weiterhin in den „Anmerkungen und Ergänzungen" zur 5. Aufl. der von ihm herausgegebenen Sigwartschen Logik. 1924, Bd. II, S. 833 ff. und in: Das geschichtliche Erkennen. Göttingen 1914. — Seine Ausführungen haben mich stark beeinflußt. Daß ich in vieler Beziehung Spranger und Rickert näher stehe, ist nicht zu verkennen.

B. Begrifflichkeit und Individualität als Grundkategorien des Erkennens.

§ 27.

Dualität der theoretischen Formungsprinzipien.

Ziel: Die methodologischen Erkenntnisformen — Allgemeinbegriff und anschauliche Individualität — beruhen auf zwei theoretischen Formungsprinzipien, die nicht nur für die Spezialwissenschaften, sondern für die Erkenntnis überhaupt Bedeutung haben.

Wie wir in § 8 ausführten, kann Rickert Kants Kategorienlehre nicht anerkennen, weil dieser von dem Begriff des tatsächlich Gegebenen oder Wahrgenommenen, in dem er kein erkenntnistheoretisches Problem mehr sah, sofort zum Begriff der Natur fortgeschritten ist, in Anlehnung an die Naturwissenschaft Newtons also die durch die konstitutiven Kategorien geformte Wirklichkeit mit der Natur identifizierte und deshalb spezielle methodologische Formen in sein System der allgemeinen konstitutiven Kategorien mit aufnahm. Und diese speziellen methodologischen Formen konnten, der Voraussetzung Kants entsprechend, eben nur naturwissenschaftliche sein; für die Formen der Geschichtswissenschaften blieb kein Platz mehr. So bildete denn Rickert den Begriff einer objektiven Wirklichkeit, die einerseits bereits kategorial geformter Stoff ist und insofern über das bloß Tatsächliche hinausgeht und andererseits noch völlig frei ist von methodologischen Formen irgendwelcher Art. Anders gesagt: er machte einen Unterschied zwischen der durch die konstitutiven Kategorien aufgebauten Welt des Realen, in der z. B. das Naturgesetz noch keine Rolle spielt, und der von den methodologischen Formen umgearbeiteten Wirklichkeit, wie sie die Wissenschaft auffaßt, und die also eigentlich nur eine Begriffswelt, freilich eine für die objektive Realität geltende Begriffswelt, darstellt.

Durch die Einführung seines Begriffs der objektiven Wirklichkeit als einer gewissen Isolierschicht verfolgte Rickert zwei Zwecke: erstens glaubte er auf diese Weise allein überzeugend dartun zu können, daß die konstitutiven Wirklichkeitsformen von prinzipiell anderer Art seien als die methodologischen Formen der Wissenschaften, — und zweitens war es unter dieser Voraussetzung möglich, zwei voneinander wesensverschiedene wissenschaftliche Erkenntnisformen nachzuweisen, ohne daß diese mit jenen Kategorien in irgendwelche Verbindung gebracht werden mußten. Für die erste Scheidung war wohl folgender Umstand von entscheidender Bedeutung. Nach Rickerts Ansicht ist das Subjekt, welches die individuelle Wirklichkeit als solche erkennt, also für erkenntnistheoretische Probleme allein von Belang ist, nur als ein irreales zu begreifen; die wissenschaftliche Bearbeitung der objektiven Wirklichkeit wird aber von realen Subjekten vollzogen. So mußte denn zwischen den Formungen beider verschiedener Subjekte ein scharfer Trennungsstrich gezogen werden. Für die zweite Scheidung — die der beiden Arten von methodologischen Formen — werden die von beiden Wissenschaftsgruppen erstrebten, sich voneinander sehr unterscheidenden wissenschaftlichen Ziele als Grund angeführt, was man — zumal ja mancherlei Übergangsstufen zugegeben werden — ohne weiteres als berechtigt anerkennen muß. Wenn aber Rickert an einer Stelle auch die erste Scheidung, also die der Kategorien und der methodologischen Formen überhaupt, mit der Verschiedenheit der Erkenntnisziele begründen will[1]), so glauben wir, dem widersprechen zu müssen.

Gewiß, die Ansicht, daß die von den Einzelwissenschaften befolgten Methoden bloß eine Anwendung der reinen Logik seien, wird heute wohl nur von wenigen geteilt. Vielen schwebt als erstrebenswertes methodologisches Ideal eine für jede Sonderwissenschaft eigens zu erarbeitende spezielle Methode vor. Wir erinnern in diesem Zusammenhange — um nur zwei Wissenschaftstheoretiker zu nennen — an Vaihingers Untersuchungen über die „theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen

1) Ggst. d. Erk., S. 11.

der Menschheit" und an Rothackers Forderung, „lebende" Methoden zu suchen[1]). Allein, gerade das letzte Beispiel zeigt, wessen man sich bei solchem Verfahren unter Umständen zu versehen hätte. „Vielleicht", meint Rothacker, „entdeckt ein genialer Logiker dereinst 600 (sc. Möglichkeiten der wissenschaftlichen Zielsetzung)[2])!" Wahrlich, eine gute Aussicht!

Aber man mißverstehe uns nicht! Wir sind nicht der Meinung, daß Rickert eine solche ins Uferlose gehende Methodenlehre anerkennen würde. Wir haben auch – wie oben schon angedeutet wurde — gegen das Ergebnis seiner Methodologie, daß es zwei Arten von Wissenschaften gebe, die in ihrer logischen Struktur durchaus verschieden sind, nicht das geringste einzuwenden. Unser Widerspruch richtet sich nur gegen die prinzipielle Scheidung der konstitutiven Wirklichkeitsformen von den methodologischen Erkenntnisformen. Ist es denn so unwahrscheinlich, daß in den letzteren auch irgendwie die allgemeinen konstituierenden Kategorien als Kern enthalten sind? Die wissenschaftlichen Ziele der Erkenntnistheorie und der Spezialwissenschaften sollen zu verschieden sein. Das können wir nicht recht einsehen. Endziel der Einzelwissenschaften ist doch eigentlich nicht die jeweilige „Begriffs"-bildung — die ist nur nächstes Ziel oder Mittel zum Zweck! —; das Endziel ist die Erkenntnis der Wirklichkeit, und um Wirklichkeitserkenntnis handelt es sich letzten Endes auch in der Erkenntnistheorie, insofern sie das Fundament untersucht, auf dem jene ihre Gebäude errichtet haben. Sollte man nicht annehmen dürfen, daß das theoretische Verhalten des Logikers auf den gleichen Erkenntnisprinzipien beruhen müsse wie das der Spezialwissenschaftler, deren Erkenntnisse er — wie es auch Rickert tut — zum Ausgangspunkte seiner Untersuchungen macht, die ja in Wahrheit nur eine Selbstbesinnung darstellen? Damit wollen wir keinen methodischen Monismus vertreten; im Gegenteil: wir sagen Erkenntnisprinzipien, sprechen in der Mehrzahl. Dem hier vorgetragenen Gedanken gibt auch Troeltsch Ausdruck, wenn er sagt: „Die von den empirischen Forschern gebrauchten Kategorien stammen ursprünglich alle selber aus der Philosophie. Sie werden dann in der Praxis der Forschung empirisiert und verselbständigt, verfeinert und verwandelt. . .[3])." Nehmen wir einmal an, unsere Vermutung, daß die methodologischen Erkenntnisformen auf ursprüngliche Kategorien zurückweisen, bestätigte sich; zu welchen Konsequenzen würden wir gelangen?

Rickert hat die beiden von ihm aufgewiesenen grundverschiedenen logischen Strukturen, die eine Scheidung sämtlicher Einzelwissenschaften in zwei große Gruppen begründen, als begriffliche bezeichnet, will aber — wie wir wissen — für die das Wesen der Geschichtswissenschaften kennzeichnende auch einen anderen Terminus zulassen. Wir machen jetzt von dieser Freiheit Gebrauch und bezeichnen nur die den Naturwissenschaften zugrunde liegende Struktur als begrifflich, wobei wir ganz allgemein an ein Formungsprinzip denken, das in einem Objekte Elemente ordnend zusammenfaßt, die sich auch in anderen Objekten in derselben Bestimmungsanordnung vorfinden. Wenn wir also in der Folge von „Begrifflichkeit" sprechen, so meinen wir nicht die fertigen wissenschaftlichen Begriffe, die definiert werden können, oder die ein Naturgesetz zum Ausdruck bringen, sondern das solchen wissenschaftlichen Begriffen zugrunde liegende Prinzip, das bei ihrer Bildung bewußt befolgt werden muß. — Das andere von der besprochenen Struktur wesentlich verschiedene, die Geschichtswissenschaften auszeichnende logische Gebilde nennen wir kurz Individualität und verstehen unter einem individualisierenden Formungsprinzip ein solches, das in jedem Objekte eine nur ihm eigentümliche Anordnung von Elementen bestimmt, die sich gar nicht anders als anschaulich fassen läßt. Auch hier meinen wir, wenn wir weiterhin das Wort „Individualität" ohne jedes Beiwort gebrauchen, nicht die Individualität der Einzelwissenschaften, also die historische, psychophysische Individualität usw., sondern das der Konstruktion solcher Gebilde immanente Prinzip. Obgleich nämlich die anschaulich zu erfassende Bestimmtheitsvereinigung in jedem Objekte eine

[1]) Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften. 1920, Vorwort.
[2]) Ebenda, S. IV.
[3]) Troeltsch, Die Logik des historischen Entwicklungsbegriffes. Kantstudien Bd. XXVII. 1922, S. 277.

andere ist, so kann sie doch nur nach einer „Regel", einem Prinzip, also streng gesetzmäßig erfolgt sein; sonst wäre nicht einzusehen, wie *jeder*, der dasselbe Objekt *erkennt*, es auch als ein *individuelles* erkennt, d. h. seiner als eines einheitlichen unteilbaren Ganzen anschaulich gewiß wird. Denn daß diese Formelemente stets zu einem *Bilde* zusammenschießen, ist gerade die die Individualität auszeichnende Eigentümlichkeit[1]).

Bei den Begriffen, wie den Individualitäten der Einzelwissenschaften haben wir es jedesmal mit einer Abstraktion, d. h. einer Auslese von Elementen zu tun, die dem Subjekte als für den Erkenntniszweck wesentlich erscheinen. Da das Untersuchungsobjekt für beide Wissenschaftsgruppen dasselbe ist, nämlich die objektive Wirklichkeit, so müssen wir in jedem Objekte zwei verschiedene Strukturen oder Elementenlagerungen annehmen, die den beiden verschiedenen logischen Strukturen entsprechen; denn „Gesetze des Seins sind in Wahrheit Gesetze des Erkennens, angewandt auf die Mannigfaltigkeit des ‚real', d. h. in der Sinnesempfindung Gegebenen[2])." Denken wir nun an unsere Voraussetzung, daß den wissenschaftlichen Erkenntnisformen ursprüngliche kategoriale Formen zugrunde liegen, so ist es nur nötig, die die wissenschaftliche Zielsetzung bedingenden *subjektiven* Momente auszuscheiden, um die Formungsprinzipien in ihrer Reinheit zu erhalten. Diese subjektiven Momente sind aber in der scheinbaren Willkür zu sehen, mit der jene oben erwähnte Auslese des Wesentlichen erfolgt. Das Wort „Willkür" ist hier cum grano salis zu verstehen; wir sprechen ja auch nur von einer *scheinbaren* Willkür. Denn daß die Abstraktion eben auf Grund jener Formungsprinzipien erfolgt, wird doch vorausgesetzt. Es soll mit dem Worte Willkür nur die *bewußte* Tätigkeit des Theoretikers bezeichnet werden, die gemäß der dem Erkenntnisakte immanenten Gesetzlichkeit erfolgt. Schalten wir also — wie gesagt — diese subjektiven Momente aus, d. h. setzen wir dafür eine *unwillkürliche, unbewußte* Anwendung der oben charakterisierten Formungsprinzipien, so gewinnen wir zwei Grundkategorien, die ihre formgebende „Kraft" durch alle Erkenntnisakte hindurchstrahlen lassen: *Begrifflichkeit und Individualität* — oder: *begriffliche und anschauliche Allgemeinheit*. Sie konstituieren die Wirklichkeit, nicht eine Wirklichkeit „an sich", aber die Wirklichkeit *für uns*, d. h. die einzige Wirklichkeit, die es für ein Erkennen gibt.

Von den beiden Kategorien, d. h. den Erkenntnisformen selbst, ist die die kategorialen Synthesen durchwaltende Gesetzlichkeit zu unterscheiden, die sich in den beiden „*theoretischen Formungsprinzipien*" kundgibt, die wir eben als *begrifflich- und anschaulich-allgemeine* kennengelernt haben.

Das sind die Folgerungen, die wir aus unserer Annahme zu ziehen hatten. Es wird nun später unsere Aufgabe sein müssen, durch Zergliederung der Urstruktur des Gegenständlichen überhaupt jene beiden Kategorien als solche, d. h. als notwendige Voraussetzung der Erfahrung, zu erweisen.

Zunächst aber noch eine Frage: Warum sind diese Gedankengänge für Rickert unmöglich gewesen? Aus einem zweifachen Grunde: *erstens* wegen seines Vor-Urteils, daß alles wissenschaftliche Denken begriffliches Denken sei, wodurch er also theoretische *anschauliche* Formungen von vornherein ausschließen mußte, und *zweitens* — was mit dem ersten Grunde zusammenhängt — wegen seiner eigentümlichen Vorstellung von dem Form-Inhalt-Gefüge des theoretischen Gegenstandes überhaupt. Auf diesen Punkt wollen wir im folgenden eingehen, um zugleich darzutun, wie sich unsere beiden theoretischen Formungsprinzipien mit dem heterologischen Denkprinzip nicht nur vertragen, sondern seine allgemeine Gültigkeit erst ins helle Licht setzen.

---

[1]) Vgl. Spranger, Lebensformen, S. 379: Der Historiker „kann aber durch kein Mittel verhindern (!), daß schon beim Sammeln ihm diese Elemente zu einem Totalbilde zusammenschießen, das er in seiner historischen Anschauung vor sich hat".

[2]) Ebenda, S. 75.

§ 28.

Das Form-Inhalt-Gefüge und das heterologische Denkprinzip.

Ziel: Die Duplizität der theoretischen Formungsprinzipien gründet sich auf den Satz vom heterologischen Denkprinzip und muß als Voraussetzung für das Form-Inhalt-Gefüge des Gegenständlichen überhaupt angesehen werden.

Der methodische Grundsatz, von dem Rickert ausgeht, und der auch tatsächlich für jedes seines eigenen Wesens sich bewußte theoretische Denken von ausschlaggebender Bedeutung ist, ist der Satz vom „heterologischen Denkprinzip", gemäß dem wir stets das Eine und das Andere denken müssen[1]). Dieses Prinzip hat allgemeine Gültigkeit, und der für den Begriff des theoretischen Gegenstandes überhaupt unentbehrliche Unterschied von Form und Inhalt ist nur als ein „Spezialfall des Einen und des Andern" anzusehen[2]). Dies ist für unsere Lehre von der Dualität der theoretischen Formungsprinzipien wichtig; denn es scheint doch die Annahme zweier Grundformen, die das ganze theoretische Denken beherrschen sollen und deshalb schließlich bis auf den theoretischen Gegenstand überhaupt heruntergehen müssen, dem Satz vom heterologischen Denkprinzip zu widersprechen. Wir hätten dann nämlich zwei Formen, die denselben Inhalt fassen, mithin drei „Vorgegenstände" statt der zwei[3]). Läßt sich vielleicht trotzdem unsere Annahme rechtfertigen? Wir wollen es versuchen.

Die hier in Frage kommenden Strukturverhältnisse erscheinen uns — das sei vorausgeschickt — noch komplizierter, als sie uns schon in der Rickertschen Darstellung vor Augen geführt werden. Wie wir uns in einer Gegend nur orientieren können, wenn wir zuvor unseren eigenen Standort bestimmen, dieser selbst aber wieder nur an der Umgebung zu messen ist, so können wir uns auch hier auf dem schwierigen logischen Terrain nur zurechtfinden, wenn wir uns bei jedem Satze auf unseren Standort besinnen, von dem aus die Reflexion erfolgt. Rickert geht von dem „Modell des theoretischen Gegenstandes" aus, das sich als eine Form-Inhalt-Duplizität darstellt. Beide: Form und Inhalt sind als „leere" Formen gedacht. Wo befinden wir uns bei dieser Betrachtung? Offenbar über den geltenden Formen. Und wenn wir mit Lask die Region des reinen Geltens das „zweite Stockwerk" theoretischen Sinnes nennen, so befinden wir uns in einem dritten Stockwerk. Das aber wird von Rickert sowohl, wie von Lask als ein bloßer Schein bezeichnet[4]), weil es in diesem vermeintlichen dritten Stockwerk keine neue Kategorie mehr gibt, weil wir immer wieder einen Inhalt in einer Form denken. Der scheinbare Schritt aufwärts ist in Wahrheit ein stetes automatisches Zurückfallen auf denselben Boden. Die ganze Sache stellt sich als ein Marschieren auf derselben Stelle dar. Wir gelangen immer wieder zu dem aus Form und Inhalt bestehenden „Modell des theoretischen Gegenstandes" zurück. Ist das richtig? Ja und nein. Ja — insofern tatsächlich immer wieder ein Inhalt — wir stellen uns hier noch ganz auf den Rickertschen Standpunkt — in einer Form gedacht wird. Nein — weil wir doch beide: Inhalt und Form vor oder besser: unter uns sehen. Worin liegt hier die Schwierigkeit? Eben in der Verschiebung des Reflexionsstandpunktes. Einmal nämlich denke ich Inhalt und Form: ich befinde mich über beiden; das andere Mal denke ich den Inhalt durch die Form: ich befinde mich mit beiden auf derselben Ebene.

Was wir meinen, wird deutlicher werden, wenn wir — mit Lask zu reden — in das unterste Stockwerk steigen, in die Region des Gegenständlichen. Da haben wir nun wieder einen Inhalt, der durch eine Form gedacht wird; unser Standpunkt ist in derselben Ebene. Was gedacht wird, ist der Inhalt; wodurch gedacht wird, die Form. Der Inhalt ist das Was, das irrationale Unmittelbare. Damit haben wir das Eine, das gedacht wird; wo ist nun das Andere? Dem Satz vom heterologischen Denkprinzip zufolge muß doch das Eine und das Andere gedacht werden. Man könnte entgegnen, das Andere sei eben die Form, weil sich unser Denken stets auf geformten

1) Vgl. hierzu unsere Ausführungen in § 4.
2) System I, S. 61.
3) Von der Synthese beider Momente, dem durch das „Und" bezeichneten dritten „Vorgegenstande" Rickerts sehe ich hier zum Zwecke der Vereinfachung noch ab.
4) System I, S. 54 und: Logik der Philosophie, S. 112.

Inhalt richte, — und das ist in gewissem Sinne richtig. Allein wir dürfen doch nicht vergessen, daß wir selbst die Denkform an den Inhalt heranbringen, daß wir durch die Form den Inhalt denken. Sobald wir beide Momente am Gegenstande künstlich trennen, steigen wir sofort über das Form-Inhalt-Gefüge und befinden uns nicht mehr in der Ebene des gegenständlichen Erkenntnisaktes selber. Wollte man wiederum behaupten, das Andere sei die übrige Wirklichkeit, aus der der gedachte Inhalt herausgeschnitten wurde, so haben wir die Region des rein Gegenständlichen, des theoretischen Gegenstandes überhaupt, verlassen und befinden uns in der schon kategorial geformten individuellen Wirklichkeit. Dieser Sprung *εἰς ἄλλο γένος* ist zu vermeiden. Endlich wäre noch ein Einwand denkbar, der die Situation zu retten versuchte. Man könnte nämlich meinen, daß in unserer Formulierung die Subjektivität zu stark betont sei und demzufolge psychologistische Ansichten die Ursache jener Schwierigkeiten wären. Indessen, auch wenn die von uns gebrauchten Pronomina der ersten Person vermieden wären und der „Gegenstand" vom subjektiven Denkakte völlig abgelöst wäre, so wäre doch an der Tatsache, daß durch die Form nur ein Inhalt erfaßt wird, also das vom Rationalen (= Form) Betroffene nur eins und nicht zwei ausmacht, nicht zu rütteln. Mithin scheint hier tatsächlich das heterologische Denkprinzip zu versagen.

Es sei also noch einmal festgestellt: In der Reflexion über den theoretischen Gegenstand überhaupt kann, nein, muß ich das Eine und das Andere denken (die dann natürlich zur Synthese gebracht werden, wovon wir hier noch absehen wollten); aber da, wo es sich um den Erkenntnisakt selbst handelt, in der Ebene der transzendentallogischen Urstruktur des Gegenständlichen überhaupt, scheint das heterologische Denkprinzip mattgesetzt zu sein. Und doch können wir dies auf keinen Fall zugeben. Daß wir stets heterothetisch denken, daß — gegenständlich gesprochen — stets eines mit dem andern gegeben ist, ist ja keine neue, von Rickert oder Fichte oder Hegel gemachte Entdeckung, was auch — wie wir zur Vermeidung von Irrtümern ausdrücklich feststellen möchten — von Rickert keineswegs behauptet wurde, sondern eine sehr alte, wenn auch in ihrer Formulierung formallogischen Ansprüchen nicht genügende, so doch instinktiv empfundene Wahrheit. Lesen wir nicht bereits im Alten Testamente[1]): „Also schaue alle Werke des Höchsten: so sind immer zwei und zwei, und eines wider das andere geordnet"? Und auch Sokrates spricht in Platons Phaidon von dem Gegensätzlichen, aus dem wieder Gegensätzliches wird[2]). Wir werden also — wollen wir die auch von Rickert angenommene durchgehende, überall sich bewährende Gültigkeit des heterologischen Denkprinzips an keiner Stelle durchlöchert sehen — innerhalb des unmittelbar Gegebenen zwei verschiedene Sinnordnungen annehmen müssen, womit dann sowohl jenem Denkprinzip, als auch unserer These von der Duplizität der theoretischen Formungsprinzipien gleicherweise Anerkennung verschafft würde[3]). Den Grund dafür, daß Rickert auf eine solche Lösung nicht kam und auch nicht kommen konnte, sehen wir neben anderen Gründen in seiner eigenartigen Vorstellung von der theoretischen Form überhaupt. Darauf wollen wir in Kürze eingehen.

Wir müssen uns darüber klar sein, daß, wo wir für logische Zwecke auch nur die Ausdrücke Inhalt und Form gebrauchen, wir zu Bildern unsere Zuflucht genommen haben. Daran ist natürlich nichts auszusetzen; denn zur Verständigung ist uns die Sprache gegeben, und diese hat sich am Sinnlichen, Konkreten gebildet. Deshalb müssen wir Rickert voll und ganz zustimmen, wenn er sagt: „Es würde wenig von unserer Sprache übrig bleiben, wenn wir alle die Wendungen aus ihr verbannen wollen, die, aus einer Anschauung räumlicher Verhältnisse stammend, später auch dort sich einstellen, wo nicht mehr etwas Räumliches gemeint sein kann[4])." Allein, wenn er

---

1) Jesus Sirach, 33, 16.
2) 70 D u. E.
3) Diese Rickert sicherlich zu metaphysisch klingende Wendung ist durchaus unverdächtig. Sie braucht nur auf die sinngebende Seite übertragen zu werden, um ebenso „diesseitig" zu sein, wie die theoretische Wertbeziehung Rickerts.
4) Grenzen, S. 101.

dann fortfährt: „Ganz anders aber liegt die Sache doch, wenn es sich um die Verwendung solcher Wörter in der wissenschaftlichen Terminologie handelt, und dann wie in unserem Falle die nur bildlich gemeinte Ausdrucksweise gerade durch ihren Nebensinn großen Einfluß auf die wissenschaftlichen Theorien bekommt ...", so müssen wir ihm zwar auch recht geben, können aber zugleich auch unsere Überzeugung nicht unterdrücken, daß seine Worte, die sich gegen den Gebrauch der Termini „äußere" und „innere" Erfahrung richten, ihn bezüglich der Fachausdrücke „Form" und „Inhalt" selbst treffen. Ja, man vergißt, wie Rickert im Zusammenhange mit dem oben zitierten Worte selbst sagt, gar zu leicht, daß man in Bildern redet.

Inhalt und Form! Liegt es hier nicht so nahe, an ein Eingewickeltes, ein von einer schützenden Decke Umhülltes, an Schale und dem darin ruhenden Kern zu denken? Und dieses Bild schwebt auch tatsächlich Rickert vor; es war in gleicher Weise für Lask von besonderer Bedeutung. Deshalb sagt ersterer: „Die Form kann den Inhalt nur umschließen wie ein Gefäß"[1]; deshalb meint letzterer, „das bloße Material ... in seiner Nichtumhülltheit und Blöße hinsichtlich des Logischen" solle „als logisch unberührt oder als logisch nackt bezeichnet werden"[2]). Es leuchtet ein, warum beide Philosophen dasselbe Bild gebrauchten; sie glaubten auf diese Weise allein die unbestreitbare Irrationalität des im Erkenntnisakt „begriffenen" unmittelbaren Erlebnisstoffes deutlich zum Ausdruck bringen zu können. Indessen ist ja bekannt, daß sich viele Denker eine wesentlich andere Vorstellung von der „Form" machen. Sehen wir hier von den Platonischen Ideen als den jenseits der Erscheinungen liegenden „reinen Formen" ab, so ist doch die Vorstellung des Aristoteles von der Form als einem im nur potentiell existierenden Stoff wirksamen Gestaltungsprinzip nicht nur von den Scholastikern übernommen worden, sondern durch die Jahrhunderte hindurch bis auf unsere Tage lebendig geblieben. Selbst wo man der „kopernikanischen" Wendung Kants Rechnung trägt, glaubt man, diese Vorstellung aufrechterhalten zu können; denn die Form ist doch nie — auch bei Rickert nicht — eine von der Erfahrung getrennt existierende Wesenheit, sondern eine durch die Mannigfaltigkeit des Gegebenen ebenso wie durch die Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins bedingte Ordnung des Erfahrungsstoffes[3]). Die theoretische Form wird hier also — entgegen der Ansicht Rickerts — für ein den Stoff durchdringendes Gestaltungsprinzip angesehen: eine Vorstellung, die Rickert nur für die Gebiete der Ethik, der Erotik und der Religionsphilosophie gelten läßt[4]), weil hier die Form den Inhalt so durchdringe, „daß nichts an ihm ungeformt bleibt"[5]).

Letzterem müssen wir zustimmen, geben aber zu bedenken, daß auch ein durchdringendes Gestaltungsprinzip nicht notwendig so gedacht werden muß, daß es den Inhalt gewissermaßen vollständig aufsauge, sondern daß man sich die durchdringende Form auch als ein den Stoff nach allen „Dimensionen" hin durchziehendes Maschen- oder Gitterwerk denken kann, das — wie die Knochenbälkchen eines Gelenkkopfes — wohl dem Ganzen eine bestimmte Gestalt gibt, aber in seinem Geflecht eine Fülle des Ungeformten hält und trägt. Und dieser Art scheint uns die theoretische Form zu sein, für die — allein so gedacht — der Ausdruck Sinnstruktur eine angemessene Bezeichnung wäre. Wir glauben nicht fehl zu gehen, wenn wir annehmen, daß auch Spranger dieses Bild vorschwebt. Er versteht aber unter Form noch „mehr als Intellektualität"; sie ist „nichts anderes als der Widerschein der ganzen schauenden Seele an einem konkreten Objekt"[6]) oder „das Ineinandersein von Individuellem und Generellem, von anschaulichem Sein und waltendem Gesetz. Diese Vermählung

---

1) System I, S. 366.
2) Logik der Philosophie, S. 73.
3) Metaphysische Deutungen wollen wir hier ganz ausschalten; wäre es aber schon Metaphysik, für logische Verhältnisse überhaupt Bilder zu verwenden, dann dürfte man auch das Rickertsche Bild nicht gelten lassen.
4) System I, Schematische Übersichtstafel am Schluß des Werkes.
5) System I, S. 368.
6) Lebensformen, S. 73.

des ganz Anschaulichen in der Allseitigkeit seiner Lebensbezüge mit dem immer geltenden Gesetz" ist es, was er „Form im höchsten Sinne nennt[1]).

Sprangers allgemeine Formulierung gewinnt für unser Spezialproblem Bedeutung. Wenden wir uns von der „Form im höchsten Sinne" zu der künstlich isolierten theoretischen Formung, so läßt sich diese ganz wohl als das Ineinander von sinnerlebendem Erfassen und sinngebendem Gestalten (nicht einer theoretischen Sinnordnung, wie es bis jetzt stets gehalten wurde, sondern) zweier Ordnungssysteme begreifen, die beide als in einer Unendlichkeit von Lagebeziehungsmöglichkeiten zu einander stehend gedacht werden müssen. Wie auf die verschiedensten Koordinatensysteme in der analytischen Geometrie für dieselbe Kurve trotz mannigfacher Gestalt im einzelnen stets dieselbe allgemeine Formel Anwendung findet, so liegt auch jedem Erkenntnisakte, der etwas als rein tatsächlich Gegebenes erfaßt, trotz der mannigfaltigsten gegenseitigen Zuordnungsmöglichkeit beider Sinnordnungen dieselbe Gesetzlichkeit zugrunde. Die beiden Sinnordnungen aber, die in so vielseitige Beziehung zu einander treten können, sind keine anderen als die durch das begriffliche und das individualisierende Erkenntnisprinzip gegebenen.

Diese Einsicht muß nun — ohne die Irrationalität des Gegebenen ganz auszulöschen, für sie vielmehr die Möglichkeit einer Reihe anderer Sinnformungen zulassend — manches dem Reiche des Rationalen zuweisen, was bislang kurzerhand als Alogisches beiseite geschoben wurde. Jedenfalls eröffnet sich unserer Meinung nach hiermit allein die Aussicht auf eine sinnvolle Lösung für das scheinbar unlösbare Problem, wie Einzelgegenstände durch allgemeine Formen doch als individuell erkannt werden können. Das durch die begriffliche Allgemeinheit überhaupt nicht faßbare, durch die anschauliche Allgemeinheit nur in seiner reinen Gesetzmäßigkeit erfaßte Individuelle erfährt theoretisch seine volle bildhafte Abrundung und Besonderheit durch die jeweils verschiedene Achsendrehung beider Sinnsysteme. Doch wir wollen nicht vorgreifen; was wir damit meinen, wird im folgenden bald deutlicher werden. Bleiben wir also zunächst bei der Urstruktur des Gegenständlichen überhaupt!

Wenn es nach unseren Ausführungen in Übereinstimmung mit Rickert und Lask erlaubt sein muß, einen logisch-erkenntnistheoretischen Sachverhalt durch Bilder zu verdeutlichen, so könnte man die sinnerfassende Seite des einen Inhalt in seiner reinen Tatsächlichkeit „begreifenden und verstehenden" Erkenntnisaktes[2]) nach unserer Theorie auch mit dem binokularen Sehen oder mit dem Schauen durch ein Stereoskop vergleichen, das den beobachteten Gegenstand nicht als Flächenbild, sondern in greifbarer Körperlichkeit zu erfassen gestattet. Insofern dieses Sehen aber nicht nur als passives Entgegennehmen, sondern in erster Linie als gestaltendes Hineinschauen oder rationales Durchstrahlen des Gegebenen verstanden werden muß, ist dann auch die sinngebende Seite des Erkenntnisaktes begriffen. Beide Synthesen, die begriffliche und die anschauliche theoretische Formung, bringen — wiederum zur Synthese gebracht — das zustande, was wir das Gegenständliche nennen. Sie beide zusammen schaffen aus dem bloß Zuständlichen, das noch indifferent gegenüber dem Besonderen und Allgemeinen ist, aus dem „Namenlosen", aus dem chaotischen Gewirr der Empfindungsdaten, das durch die Bezeichnung Tatsächlichkeit umrissene Gegenständliche überhaupt, das allen weiteren kategorialen Formungen zugrunde liegt. Erst auf diese Weise ist dem alles beherrschenden logischen Prinzip des heterothetischen Denkens wirklich Genüge getan, und es hat sich erwiesen, daß der Satz: „Wir denken stets das Eine und das Andere", gleichbedeutend ist mit dem Satze: „Wir denken stets durch das Eine und das Andere".

[1]) Spranger, Die Generationen und die Bedeutung des Klassischen in der Erziehung. In: Jugendführer und Jugendprobleme. — Festschrift zu Georg Kerschensteiners 70. Geburtstag, hrsg. von Aloys Fischer und Ed. Spranger. Teubner, Leipzig und Berlin, 1924, S. 318 f.

[2]) Rickert gebraucht die Termini „verstehen" und „erklären" zur Kennzeichnung der beiden verschiedenen theoretischen Verhaltungsweisen der Spezialwissenschaftler. Wir dagegen — die wir bereits bei der Erkenntnis des Gegenständlichen überhaupt eine zweifache Formung unterschieden wissen wollen — verwenden zur Kennzeichnung dieser beiden Auffassungsmöglichkeiten die Ausdrücke „verstehen" und „begreifen". Das anschauliche Allgemeine — die Individualität — wird „verstanden"; das begriffliche Allgemeine wird „begriffen". „Erklären" nennen wir — ebenso wie Rickert — die wissenschaftliche Formung der objektiven Wirklichkeit durch Gesetzesbegriffe.

Wie sich die Psychologie zu solchem Ergebnis stellen muß, ist eine Frage, die wir nicht mehr zu erörtern haben[1]). Uns kam es hier nur darauf an, die logischen Verhältnisse zu klären; wir hatten festzustellen, daß die Urstruktur des Gegenständlichen überhaupt wesentlich komplizierter ist, als sie Rickert darstellt. Schälen wir den Kern unserer bisherigen Ausführungen heraus, so können wir sagen: Ohne daß im unmittelbaren Gegebenheitsstoff durch theoretische Formung Ordnung geschafft worden ist, kann über ihn nicht die geringste Behauptung aufgestellt, ihm also auch nicht Individualität zugesprochen werden. Die Rickertsche Kategorie der Tatsächlichkeit oder Gegebenheit setzt aber bereits die Form „Individualität" voraus. Da sich Individuelles wegen seiner Anschaulichkeit nun niemals rein begrifflich fassen läßt, es aber gleichwohl erkannt wird, so bleibt als einzige Konsequenz die Annahme einer anschaulichen theoretischen Formung. Drängte sich in weiterer Verfolgung dieses Gedankens die Vermutung auf, daß dieselbe Dualität der theoretischen Formungsprinzipien, die zur logischen Scheidung aller Einzelwissenschaften in zwei große Gruppen führt, bereits im primitivsten Erkenntnisakte angelegt ist, d. h. daß begriffliche Allgemeinheit und anschauliche Allgemeinheit oder kurz: Begrifflichkeit und Individualität als die beiden logischen Grundkategorien zu gelten haben, und zeigte sich ferner, daß solche Annahme sowohl mit der Form-Inhalt-Duplizität des Gegenständlichen überhaupt, als auch mit dem heterologischen Denkprinzip in Einklang zu bringen ist, so muß es jetzt unsere Aufgabe sein, die logische Dignität jener von uns aufgewiesenen Kategorien nachzuweisen. Wir wollen versuchen, diesen Nachweis zu führen, müssen zu diesem Zwecke aber zunächst zu Rickerts Urteilslehre, speziell zu seiner Auffassung vom Wahrnehmungsurteil Stellung nehmen, das — wie er mit Recht betont — erst den Schritt vom Atheoretischen zum Theoretischen vollzieht[2]).

§ 29.

Vom Wesen des Urteils im allgemeinen und vom Wahrnehmungsurteil im besonderen.

Ziel: Das ein unmittelbar Gegebenes in seiner reinen Tatsächlichkeit konstatierende Urteil ist ein komplexes Wahrnehmungsurteil, das sich auf einfachere Urteilsfunktionen zurückführen läßt, die logisch als Bejahungen verschiedener Sinnordnungen in demselben Urmaterial angesehen werden müssen.

Mit größtem Nachdruck hat Rickert oft und oft vor den auf Äquivokation beruhenden groben Mißverständnissen gewarnt, die besonders auch in der Auffassung vom Wesen des Urteils eine verhängnisvolle Rolle gespielt haben. Der Urteilssinn oder Urteilsgehalt darf nicht mit dem realen psychischen Urteilsakt verwechselt werden und ist auch streng von dem grammatischen Satze zu scheiden. Der eigentliche „Gegenstand" der theoretischen Philosophie ist der Urteilsgehalt, d. h. das transzendent gültige Sinngebilde, das „wahr" genannt werden kann. „Wahr ist ... allein der Urteilsgehalt, der von Urteilsakten verstanden wird und an Sätzen haftet, und der fällt mit keiner Realität zusammen." Der wirkliche Satz kommt für die theoretische Philosophie „nur insofern in Betracht, als er einen unwirklichen Urteilsgehalt trägt"[3]). In gleichem Maße, wie man geneigt sein wird, dieser Ansicht Rickerts zuzustimmen, muß man sich davor hüten, aus seinen Worten etwa die Behauptung einer wirklichen Unabhängigkeit logischer Gebilde von ihrem sprachlichen Gewande herauslesen zu wollen, und Ziehen hat richtig gesehen, wenn er bemerkt, daß Rickert trotz seines Standpunktes der Sprache eine „sehr hohe Bedeutung" zumesse[4]). Ganz mit Recht, kann man sagen. Die Sprache ist nun einmal das Werkzeug, das den Menschen über das Tierreich erhebt und ihm unter allen Kreaturen die Herrenstellung sichert. „Wir würden in der Tat niemals zu einem so komplizierten begrifflichen Denken gelangen können, wenn uns nicht die Sprache zu Gebote stände, um die Komplexe von Urteilen, die wir nie als

[1]) Heinrich Maier hat in seiner „Psychologie des emotionalen Denkens" ausführlich darüber gehandelt.
[2]) Gegst. d. Erk., S. 160.
[3]) System I, S. 357.
[4]) Th. Ziehen, Lehrbuch d. Logik, S. 523.

Einheiten aufzufassen vermögen, mit je einem Worte zu bezeichnen, das an Stelle des Begriffes tritt, sich schließlich untrennbar mit den als ruhend gedachten Urteilen assoziiert und nun im Denkprozeß als Baustein verwendet werden kann[1])." Aus diesem Grunde betont Rickert, daß die Tätigkeit des Philosophierens wohl mit dem Schauen des Unmittelbaren anfange, aber daß dieses Geschaute keinesfalls am Anfang eines philosophischen Werkes stehen könne, weil seine Darstellung doch mit einem Satze beginnen müsse, der wiederum des Begriffes bedürfe, um andern oder sich selber theoretisch verständlich zu sein[2]). Darum hebt er immer wieder hervor, daß er nichts anderes „wolle", als das logische Wesen der geschichtlichen Wissenschaften in ihrer Darstellung bestimmen.

Nun, dieser Wille Rickerts, diese deutlich ausgesprochene Zielsetzung, diese Selbstbeschränkung des Philosophen erheischt Berücksichtigung, wenn seine methodologischen Arbeiten kritisiert werden, und es scheint so, als habe man dies nicht immer beachtet. Ja, es muß gesagt werden, daß gar manche gegen Rickert gerichteten kritischen Pfeile umsonst in die Luft geschossen wurden, weil man seine Absichten verkannte. Nicht mit Unrecht schreibt deshalb der japanische Philosoph Skutaro Nischida: „Obgleich Rickerts Name jetzt in unserer (japanischen) philosophischen Welt bekannt ist, so scheint mir doch, daß seine Gedanken noch nicht gründlich verstanden sind. Viele haben Rickert kritisiert; aber es sind nur sehr wenige unter diesen Kritiken, die auf einem Verständnis von Rickerts Grundgedanken beruhen und damit auf meine Achtung Anspruch machen können. Ich möchte wünschen, daß man Rickert künftighin erst zu verstehen sucht, bevor man ihn kritisiert[3])." Diese Worte dürften auch für Deutschland zutreffen. Allein, wenn man liest, daß auch ein Mann wie Hans Driesch unserem Philosophen den Vorwurf macht, er habe „nur die Methodik und Struktur der Geschichtsschreibung, aber nicht die letzte logische und metaphysische Verarbeitung des geschichtlichen Gegenstandes im Auge"[4]), so drängt sich einem zum mindesten die Frage auf, ob und inwieweit Rickert vielleicht selbst dazu beigetragen hat, solche Kritik gegen sich hervorzurufen. Wie steht es nun damit?

Es war — wie bemerkt — Rickerts gutes Recht, seine Untersuchungen auf die Methodik und Struktur der Geschichtsdarstellung einzuschränken. Wenn man aber genauer zusieht, entpuppt sich diese scheinbare Selbstbeschränkung als eine für seine ganze Arbeitsweise charakteristische Voraussetzung (dieselbe, die einst auch Kant machte): man hätte bei logischen Untersuchungen von den tatsächlich vorhandenen und historisch gegebenen Wissenschaften auszugehen. Und wo wären diese sonst zu finden, wenn nicht in den wissenschaftlichen Darstellungen? Von dieser Voraussetzung aus kann aber Rickert ruhig behaupten, mit der logischen Struktur der Geschichtsdarstellung zugleich auch die des geschichtlichen Gegenstandes untersucht zu haben. Wir wissen doch, daß die Wissenschaften die individuelle objektive Wirklichkeit nicht unverändert in ihre Begriffe aufnehmen können, sondern abstrakte, allgemeine, logische Gebilde formen, die für das Reale Geltung haben. Diese müssen natürlich mitgeteilt, d. h. ausgesprochen oder geschrieben, also dargestellt werden. Die Darstellung erfolgt durch Wörter und Sätze, an denen ein verständlicher Sinn haftet, und dieser letztere in seinem ganzen Zusammenhange ist gemeint, wenn von Darstellung gesprochen wird (an die realen, psychisch und physisch erzeugten Wörter ist natürlich nicht zu denken!). Also fällt die Geschichtsdarstellung mit dem geschichtlichen Gegenstande zusammen. Somit scheint es sich bei Dricschs kritischen Worten ebenfalls um ein Mißverständnis zu handeln. Und doch! — darin hat Driesch unbedingt recht: die letzte logische Verarbeitung des geschichtlichen Gegenstandes blieb Rickert in der Tat versagt, mußte ihm versagt bleiben, weil — nun, weil er, wie wir sehen werden, der Sprache doch ein zu großes Recht eingeräumt hat. Er konnte es nicht über sich

1) Definition, S. 72.
2) Meth. d. Philos., S. 241.
3) In der Vorrede zu der japanischen Übersetzung von Rickerts „Gegenstand der Erkenntnis". Zitiert in: Grenzen, S. 553, Anmerkung.
4) In: Logische Studien über Entwicklung. (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wissensch., Heidelberg 1918.) Das Zitat findet sich in einer Besprechung der vorgenannten Schrift von Dr. Paul Flaskämper. Kantstudien XXVI, 1921, S. 177.

gewinnen, bei seinen logischen Untersuchungen einmal von allen sprachlichen Erscheinungen abzusehen. Das aber muß man, wenn man bis auf den Grund der logischen Geheimnisse tauchen will. Beruht nicht alle philosophische Erkenntnis auf künstlichen Trennungen dessen, was realiter vereint auftritt? Warum will Rickert, der Meister der begrifflichen Scheidungen, in diesem Falle eine Ausnahme machen? Zwar gibt er — allerdings zögernd — zu, daß wir vielleicht (!) „auch ohne ein Mittel wie die Sprache denken können“[1]); aber das soll für logische Betrachtungen gleichgültig sein. Ob das zutrifft? Wir glauben es nicht und werden weiter unten versuchen, das Gegenteil zu beweisen. Soviel ist gewiß: hätte Rickert — um in Erdmannscher Terminologie zu reden — dem „unformulierten Denken“ ein größeres Interesse abgewinnen können, dann hätte er auch die logische Bedeutung dieses Denkens nicht ignorieren können, und ihm wären Vorwürfe nach Art des zitierten Wortes von Driesch erspart geblieben.

Man mißverstehe uns aber nicht! Wir sind weit davon entfernt, den Wert, den die Beobachtungen unseres Sprachlebens für die Logik haben können, zu leugnen oder herabzusetzen. Ganz im Gegenteil! Wie wir die Unentbehrlichkeit der Sprache für das „komplizierte begriffliche Denken“ zugaben, so sind wir auch mit Prantl und Husserl, mit Heinrich Maier und vielen anderen[2]) der Meinung, daß grammatische Erscheinungen, insonderheit die syntaktische Bedeutungslehre, noch eine Fülle von ungehobenen, logisch auszumünzenden Schätzen in sich bergen; ja mehr noch, daß gewisse sprachliche Wendungen instinktiv erfaßte Wahrheiten zum Ausdruck bringen, die dem Logiker manchen wichtigen Wink geben können[3]).

Zwischenbemerkung: Gingen wir in der Wertschätzung der Sprache nicht sogar so weit, daß wir es ablehnten, in die besonders von künstlerischen und mystisch-religiösen Naturen geäußerte Klage mit einzustimmen, das Individuelle sei unaussprechlich? Arm soll die Sprache sein? Nein! dreimal nein! Reich ist sie, über die Maßen reich im Vergleich mit der dürftigen Erlebnisfähigkeit so vieler Individuen. „Läuft nur mir die Wirkung gewisser Wörter auf eine Weise das Rückenmark hinunter, daß sie mir Ahnungen von Erlebnissen erwecken, die es gar nicht gibt?“ fragt jemand in einer Novelle Thomas Manns[4]). Arm sind nur die Menschen, denen kein Gott gab zu sagen, was sie leiden; arm ist der Schreiber dieser Zeilen, der sich schwer abmüht, das adäquat zu formulieren, was er urteilsmäßig als unumstößliche Wahrheit erkannt hat. Aber die Sprache arm? Welch ein Irrtum! Welch ein Undank!

Also nicht den Wert der Sprache als solchen tasten wir an; nicht die Bedeutung der auf sprachliche Erscheinungen sich gründenden logischen Sonderprobleme verkennen wir; einzig dagegen wenden wir uns, daß die logische Vollwertigkeit sich an der Art oder auch Möglichkeit ihrer sprachlichen Ausdrucksfähigkeit erweisen solle. Wir fordern, daß die Grenze zwischen rein logischen Problemen und grammatischen oder sprachpsychologischen Fragen noch schärfer beachtet werde. Völlige Klarheit in logischen Dingen kann erst erreicht werden, wenn die Logik ihren Kampf gegen Psychologismus und Grammatizismus bis zum Ende durchgekämpft hat. Rickert war stets in den ersten Linien dieses Gefechtes; aber ganz hat er sich von den überlebten Anschauungen der alten formalen Logik doch nicht frei machen können. Hätte er es gekonnt, dann wäre er auch von dem „für die geschichtliche Erkenntnis so verderblichen Begriffsaberglauben“[5]) losgekommen und hätte die „Ehrenrettung des Individuums“ ganz durchgeführt. Wir glauben deshalb, in diesem Punkte über ihn hinausgehen zu müssen.

Wenn man Rickerts eingehende Untersuchungen über das Wesen des Urteils liest, dann scheint auf den ersten Blick unser Vorwurf unzutreffend und ungerecht zu sein. Wer hat so wie er gegen die psychologistischen Urteilstheorien Front gemacht? Das muß unbedingt anerkannt werden. Worauf wir denn eigentlich hinauswollen, kann und wird sich erst allmählich im Verlaufe unserer Untersuchung herausstellen und wird dann um so einleuchtender sein, je deutlicher hervorgehoben wird, worin wir mit Rickert übereinstimmen.

---

1) Definition, S. 19 u. 20.
2) Vgl. hierzu: Heinrich Maier, Psychologie d. emot. Denkens, S. 58 ff.
3) Wir selbst haben uns dergleichen nicht entgehen lassen; s. S. 69 u. 89.
4) Thomas Mann, Enttäuschung (1896). Gesammelte Werke. Novellen, 1. Bd. Fischer, Berlin. 1922, S. 46.
5) Das Wort stammt von Heinrich Maier. (Das geschichtliche Erkennen, S. 16.)

Seine Behauptung, daß alles Erkennen ein Urteilen sei, wird wohl kaum irgendwo auf Widerspruch stoßen. Was aber ist das Wesentliche des Urteilsaktes? Sicherlich nicht das Vorstellen, sagt Rickert, und hierin müssen wir ihm im Gegensatze zu Heinrich Maier beipflichten. Daß jedes Urteil auch Vorstellungsmäßiges enthält, wird ja damit keineswegs bestritten; nur muß eingesehen werden, daß diese psychologisch vielleicht wichtige Tatsache für die Logik nicht von entscheidender Bedeutung sein kann. Von der psychologischen Wirklichkeitsfeststellung muß die dem Urteil eigentümliche logische Sinndeutung begrifflich geschieden werden. Diese aber ist es gerade, die aus dem bloßen Vorstellen ein Urteil macht. Nun haben bereits vor Rickert einige Philosophen, wie Brentano, Lotze, Bergmann, Riehl und Windelband, auf dieses zur Vorstellung hinzutretende nicht-vorstellungsmäßige Moment der Beurteilung hingewiesen, so sehr ihre Anschauungen auch im einzelnen voneinander abweichen mögen. Sie alle aber haben nach Rickerts Meinung dem Vorstellungsmäßigen im Urteil doch noch eine Bedeutung zugemessen, die ihm nicht zukommt; mindestens lassen sie den Unterschied zwischen dem psychischen Sein und dem logischen Sinn nicht scharf genug hervortreten. Klar müsse erkannt werden, daß der eigentliche Urteilsakt „seinem Sinne nach nur in einer Bejahung oder Verneinung und in keinem Dritten" bestehe. „Erst Bejahung und Verneinung machen die Vorstellungsbeziehungen zu einem Gebilde, auf das sich die Begriffe wahr oder unwahr anwenden lassen[1])." So steckt denn im Urteilsakt als das für den logischen oder theoretischen Sinn gerade Bedeutsame ein „praktisches" Verhalten, und der eigentliche Erkenntnisakt ist als ein Anerkennen von Werten oder Verwerfen von Unwerten zu verstehen.

Man hat Rickert den Vorwurf gemacht, der anzuerkennende Wahrheitswert schwebe bei ihm — bildlich zu reden — „frei in der Luft"; der bloße Bejahungsakt genüge nicht; man dürfe doch das unmittelbar Gegebene, auf das sich das Sollen bezieht, nicht für so bedeutungslos halten. Ich glaube nicht, daß solche Einwendungen Rickert treffen. Selbstverständlich spielen die inhaltlichen Besonderheiten des Gegebenen eine wichtige Rolle; aber sie sind als absolut irrational einfach hinzunehmen. Daß sich im Inhalte des tatsächlich Gegebenen gewisse spezifische Differenzen finden müssen, die zu der theoretischen Formung Anlaß geben, wird auch von Rickert nicht geleugnet[2]). Und Lask spricht geradezu von einem „bedeutungsbestimmenden Moment", womit er die „Bestimmtheit des Materials" bezeichnet; „aber nicht dessen gesamte Bestimmtheit, sondern nur diejenige Besonderheit an ihm, auf die eingeengt die geltende Form gerade zu dieser bestimmten Einzelform sich zuspitzt[3])." Auch erinnern wir uns, wie Rickert in seinen Ausführungen über das „historische Zentrum" betont, daß die für die historische Begriffsbildung leitenden Werte nicht willkürlich an den Stoff herangebracht werden, sondern dem historischen Material selbst zu entnehmen sind[4]). Allerdings muß zugegeben werden, daß er über diesen Punkt — wenigstens soweit die kategoriale Formung der objektiven Wirklichkeit in Frage steht — ziemlich flüchtig hinweggeht und dadurch an den oben gekennzeichneten Einwürfen seiner Gegner nicht ganz unschuldig ist.

Worauf es Rickert besonders ankommt, geht mit großer Deutlichkeit aus seiner Stellungnahme zur Urteilslehre von Theodor Lipps hervor[5]). Auch dieser sagt: „Tatsache ist, was ich denken soll, oder was zu denken von mir gefordert wird", und das klingt genau so wie die von Rickert vertretene Ansicht. Indessen geht er doch von einer Voraussetzung aus, die letzterer gerade bekämpfen will. Lipps nimmt nämlich an, daß die Forderung von einem Gegenstande ausgehe, der wirklich existiert, und so gilt ihm als letzter Maßstab doch nicht das Sollen, sondern ein reales Sein. Damit aber setzt er schon die Erkenntnis, daß etwas real ist, voraus, und doch steckt gerade in dieser Erkenntnis erst das Problem. „Lipps antwortet mit dem, wonach wir fragen. Wir meinen, wenn wir den Gegenstand der Erkenntnis ein Sollen nennen,

1) Ggst. d. Erk., S. 158.
2) Ebenda, S. 371.
3) Logik der Philosophie, S. 58 u. 59.
4) Vgl. § 17 am Schlusse!
5) Ggst. d. Erk., S. 190.

etwas, das nichts anderes ist als eben ein Sollen, und das als Sollen gerade nicht real existiert, sondern irreal gilt." So zeigt sich denn, daß Lipps unter dem Einfluß des traditionellen „ontologischen" Denkens auf halbem Wege stehengeblieben ist. — Wir wollen hier nicht entscheiden, ob Rickerts Kritik Lipps ganz gerecht wird. Soviel ist ja gewiß, daß -- wenn Lipps' Meinung richtig interpretiert wurde — ein reales, d. h. ein als real bereits erkanntes Sein nicht Maßstab dafür sein kann, daß es als ein Reales zu beurteilen ist. Das ist eigentlich zu selbstverständlich, als daß hierüber eine andere Meinung laut werden könnte. Aber ebenso gewiß ist auch — und hier glauben wir uns auch noch mit Rickert auf demselben Boden zu befinden —, daß in und mit dem unmittelbar Gegebenen, dem rein Zuständlichen, auch das Verstehbare gegeben ist, der Sinn oder Wert, der uns als ein Sollen gegenübertritt, uns aus dem Zuständlichen entgegengilt[1]). Und indem dieser Sinn im Wahrnehmungsurteil z. B. anerkannt wird, erfährt das sinnlich Gegebene oder Wahrnehmbare, dem als Inhalt mit dieser Anerkennung die Form zugesprochen wird, seine Ontologisierung; nicht so zwar, daß ein fertiger Gegenstand bereits erkannt würde — der wird erst durch die einzelnen konstitutiven Kategorien geformt —, aber so, daß dem unmittelbaren Gegebenheitsstoffe die Gegenständlichkeit überhaupt zugesprochen wird. Damit ist dann ebensowohl einerseits die Unabhängigkeit des irrealen Sinnes vom realen Sein gesichert, als andererseits die durch den Urteilsakt erfolgende Verknüpfung von Inhalt und Form erst verständlich gemacht.

Wie wir wissen, sieht Rickert im Gegensatze zu Kant bereits in der Wahrnehmung ein erkenntnistheoretisches Problem. War für Kant das Wahrgenommene nur der ungeformte Stoff oder der bloße Inhalt, so bedeutet es für Rickert schon einen Inhalt in der Form der Gegebenheit oder Tatsächlichkeit, und einen prinzipiellen logischen Gegensatz zwischen „Wahrnehmungsurteilen" und „Erfahrungsurteilen" erkennt er nicht an, da wir es in jedem Falle mit Synthesen a priori zu tun haben. Mit diesem Schritt über Kant hinaus glaubt nun Rickert, an den Ursprungsort des Theoretischen gelangt zu sein. Ist das wirklich der Fall? Es scheint so, als könnte es gar nicht anders sein. Wie wäre denn vor dem als tatsächlich gegeben konstatierten Wahrgenommenen noch etwas anderes denkbar, das theoretisch von Belang sein könnte? Dieses Reale ist gegeben: das müßte doch eigentlich das primitivste Urteil sein, das sich aussprechen läßt. Allerdings, wenn man den Ton auf das Wort „aussprechen" legt und daneben an der traditionellen Anschauung der alten formalen Logik festhält, daß erstens jedes Urteil aus einem grammatisch richtig gebauten, d. h. aus Subjekt und Prädikat bestehenden Satz gebildet, und zweitens das elementarste Urteil auch stets sprachlich primitiv formuliert sein muß: ja, dann stehen wir hier wirklich an der Schwelle des theoretischen Gebäudes, und Rickert ist im Recht. Indessen, schon Windelband hat darauf hingewiesen, daß manche logische Streitfrage deshalb die Gemüter beunruhigt hat, „weil man sich gewöhnt hatte, die ganze Urteilslehre an der Hand der sprachlichen Form des Satzes als der Aussage eines Prädikats von einem Subjekt aufzurollen", und sagt dann weiter: „Diese übliche Schematisierung ist jedoch nicht so harmlos, wie sie einfach und einleuchtend scheint. (!) Man mache einmal bei einer wissenschaftlichen Darstellung den Versuch, sie Satz für Satz auf die Formel S ist P oder S ist nicht P zu bringen, und man wird schnell sehen, daß das lebendige Denken sich in das Schema nicht pressen läßt[2])." „Ay, there's the rub!" rufen wir hier mit Shakespeares Hamlet. Das eben ist der wunde Punkt! Was schert uns die Grammatik, wenn es ums Logische geht? Bejahung oder Verneinung und nichts Drittes machen nach Rickerts vorhin zitierten Worten den eigentlichen Urteilsakt aus. In welcher Form diese aber erfolgen, ob durch einen einfach gebauten Satz von dem Typus S ist P, ob durch einen grammatisch komplizierten Satz, oder ob endlich durch

[1]) Mit dieser Ansicht scheint der Satz Rickerts in Widerspruch zu stehen: „. . . etwas objektivieren, heißt: es sinnfrei denken". Halten wir aber das andere Wort dagegen: „Erkennen ist immer sinnvoll und bedeutsam und gehört doch auch zur ganzen Welt" (System I, S. 92), so merken wir, daß unser Philosoph mit dem Objektivieren die Reflexion auf den reinen, stets irrationalen Inhalt, also ein nur der Abstraktion mögliches künstliches Herausheben des ungeformten Zuständlichen gemeint hat. (Vergleiche hierzu unsere Ausführungen im ersten Teile des nächsten Paragraphen!)

[2]) W. Windelband, Die Prinzipien der Logik, Tübingen 1913, S. 21.

ein einziges Wort: das geht den Logiker zunächst nichts an, solange wenigstens nicht, wie er an dem Problem des Wesens eines Urteils überhaupt arbeitet. Die durch die verschiedenen sprachlichen Formulierungen entstehenden logischen Sonderprobleme müssen für ihn cura posterior bleiben.

Falls sich nachweisen läßt, daß die Form der Tatsächlichkeit oder Gegebenheit bereits eine übergreifende Form ist; wenn es sich erweist, daß das durch diese Form Erkannte wohl etwas Einheitliches ist, aber noch nichts Einfaches, d. h. keine einfache Erkenntnis darstellt: dann gibt es eben vor dem Urteil, das ein unmittelbar Gegebenes in seiner reinen Tatsächlichkeit konstatiert, doch noch logische Probleme. Wir haben schon ausführlich darüber gesprochen, daß einem solchen Urteile bereits zwei kategoriale Synthesen zugrunde liegen, die alle beide durch urteilsmäßige Bejahung eines in einer bestimmten Sinnstruktur sich geltend machenden Sollens vollzogen werden: die begriffliche und die anschaulich-allgemeine oder individualisierende Auffassung. Daß Rickert diesen letzten Schritt bis zum wahren Ursprungsort des Theoretischen nicht mehr tat, oder, besser gesagt: daß er seinen Schritt über Kant hinaus nicht ganz vollendete, ist eben darauf zurückzuführen, daß er sich von Rücksichten auf sprachliche Erscheinungen bestimmen ließ. Wir werden diesen Vorwurf noch genauer zu begründen haben.

Schon daß Rickert trotz energischer Betonung des Unterschiedes zwischen dem Urteilssinn und dem grammatischen Satze immer von einem zweigliedrigen, aus Subjekt und Prädikat bestehenden Urteile spricht, scheint uns ein deutliches Zeichen dafür zu sein, daß er noch irgendwie im Banne der Grammatik steht, eine Anschauungsweise, die er allerdings heute noch mit der großen Mehrheit der Philosophen teilt. Interessant ist es nun, zu verfolgen, wie sein Schüler Emil Lask durch seine metagrammatische Subjekt-Prädikats-Theorie sich von dieser (wenn auch nur noch schwachen) sprachlichen Fessel gänzlich zu befreien versucht, aber sich von der Vorstellung eines zweigliedrigen Urteils ebenfalls nicht loszureißen vermag, worin wir eben die — vielleicht unbewußte — Nachwirkung althergebrachter grammatisierender Anschauungen zu erkennen glauben. Er stellt den Satz auf: „Die Einteilung nach Subjekt und Prädikat verliert entweder ihren Anspruch auf wahrhaft logische Bedeutsamkeit, oder aber das Erkennen muß sich so interpretieren lassen, daß es seinem logischen Sinn nach auf das Ausstatten eines Subjekts mit einer prädikativen Bestimmung hinausläuft, die Einsinnigkeit der Subjekt-Prädikatsrichtung sich auf eine durch den Sinn der Theoretischen bestimmte Stellung der Glieder zurückführen läßt[1])." Und diesen Gedanken weiterspinnend, sagt er dann: „Indem das Erkennen das Material in die kategorialen Bestimmungen hineinstellt, in denen es an sich steht, ihm die theoretische Weihe zuerteilt, die ihm gebührt, es mit den ihm zustehenden kategorialen Epitheta legitimiert, legt es dem Subjekt das ihm ‚zukommende' Prädikat bei ... Das Erkennen läßt sich seinem Wesen und der Sache nach als ein Prädizieren auffassen, als ein Prädizieren des kategorialen Prädikats vom materialen Subjekt[2])." In diesen Worten findet sich nun neben viel Richtigem auch Falsches. Anzuerkennen ist vor allem, daß Lask die Einteilung nach Subjekt und Prädikat für die wahrhaft logische Bedeutsamkeit des Urteils für unwesentlich erklärt. Ja, man kann geradezu sagen, daß sie einer Einsicht in den wahren logischen Sachverhalt bis auf unsere Tage hinderlich gewesen ist, weshalb denn auch Heinrich Maier schon früher die Meinung ausgesprochen hatte, es sei „zweckmäßiger, die Termini Subjekt und Prädikat aus der logischen Urteilslehre auszuschließen und sie ganz der Grammatik zuzuweisen"[3]). Richtig ist ferner, daß in einem zweigliedrigen Urteile das Verhältnis des Prädikats zum Subjekt immer eine kategoriale Beziehung darstellt. Aber falsch ist es, wenn das Subjekt als reines „Material" betrachtet wird. Lask übersieht, daß dieses logische Subjekt immer schon ein in einem Vor-Urteil kategorial Geformtes ist, an welchem in dem Haupt-, also dem zweigliedrigen Urteile ein Prädikat aufgefaßt wird.

1) Lask, Die Lehre vom Urteil. Tübingen 1912, S. 53 f.
2) Ebenda, S. 59.
3) Psychologie d. emot. Denkens, S. 163.

Heinrich Maier war es, der bereits von Jahren diese logischen Verhältnisse recht überzeugend klargelegt hat[1]). Er führte etwa folgendes aus: Wenn ich das Urteil „Die Sonne leuchtet" ausspreche, so hat dieses Urteil nicht „die Sonne", sondern ihr Leuchten zum Gehalt. Diese Wahrnehmung läßt sich indessen nur machen, wenn ich zuvor die Sonne selbst als ein wirkliches Ding, das am Himmel steht und Wärme ausstrahlt, wahrgenommen, erkannt und das Urteil vollzogen habe: „Die Sonne!" Dieser Urteilssinn ist ein ganz anderer als jener des zweigliedrigen Urteils, liegt ihm aber zugrunde, geht ihm logisch voran. So ist denn das durch das Subjekt bezeichnete ein bereits kategorial Geformtes, ohne daß hier von einer Subjekt-Prädikats-Duplizität gesprochen werden könnte. Das eigentliche elementare Wahrnehmungsurteil erweist sich somit als ein eingliedriges Urteil, und dieses ist als die Urteils-Urform anzusehen. Es tritt in zwei verschiedenen Typen auf. „In Urteilen wie: ‚es ist kalt', ‚es brennt', ‚— ein Baum' liegt die begriffliche, in Urteilen wie: ‚— der Vater', ‚— der Säntis' die anschauliche Auffassung vor[2])."

Wenn wir diesen Ausführungen Heinrich Maiers auch im großen und ganzen zustimmen, weil wir in ihnen gegenüber der Rickert-Laskschen Theorie einen Fortschritt in der von uns eingehaltenen Richtung erkennen, so ist es uns doch nicht möglich, unserm verehrten Lehrer in allen Punkten zu folgen. Man könnte uns sonst mit vollem Rechte entgegenhalten, daß wir uns ebensowenig von sprachlichen Erscheinungen emanzipiert haben, wie Rickert, nur daß eben an Stelle des Satzes ein Wort getreten sei. Deshalb können wir auch Maiers Theorie vom eingliedrigen Urteil nur bedingt akzeptieren. Man kann und muß das eingliedrige Urteil als die Urteils-Urform bezeichnen, wenn man sich dabei dessen voll bewußt bleibt, daß mit dem einzigen Glied des Urteils nicht etwa — worauf die von Maier gebrauchten Beispiele hinzudeuten scheinen — ein Satzteil, also etwa das Subjekt eines Satzes, oder ein subjektunbestimmter Satz[3]) gemeint ist (denn wir wollten ja die sprachliche Einkleidung des Urteils ganz unberücksichtigt lassen): sondern daß darunter nur die Bejahung des in einer Sinnstruktur des Gegebenen liegenden Sollens zu verstehen ist. Die Ausdrücke „Ein- und Zweigliedrigkeit" haben überhaupt nur dann Berechtigung, wenn man sich ausdrücklich das Wesen der sprachlich formulierten Urteile zum Problem macht; für das Verständnis des Wesens der Urteile überhaupt, das uns hier am Herzen liegt, sind sie entbehrlich, da sie leicht zu einer Abschweifung in die grammatisierende Logik verleiten können. Damit wollen wir keineswegs den — sagen wir einmal: heuristischen Nutzen leugnen, den eine Zergliederung des grammatischen Satzes für das Verständnis des Wesens der Urteile überhaupt haben kann. Im Gegenteil: gerade darin sehen wir den Fortschritt der Maierschen Urteilstheorie, daß durch eine weitergehende Analyse des in einem grammatischen Satze ausgesprochenen Urteilssinnes Urteilsfunktionen aufgedeckt wurden, deren grundlegende Bedeutung man bis dahin noch nicht erkannt hatte. Mit diesem heuristischen Nutzen ist aber — wenigstens für unseren Zweck hier — unser Interesse an dem sprachlichen Kleide des Urteils erschöpft.

Zur Verdeutlichung des Gesagten stellen wir also nachmals fest: Das Wahrnehmungsurteil im Sinne Rickerts, d. h. das durch einen grammatischen Satz ausgedrückte Urteil, welches ein unmittelbar Gegebenes in seiner reinen Tatsächlichkeit konstatiert, ist kein einfaches, sondern ein komplexes Wahrnehmungsurteil, dem stets zwei einfache Elementarurteile zugrunde liegen, und erst diese beiden Sinnbejahungen in ihrer Zusammengehörigkeit bilden den eigentlichen Ursprung des Theoretischen. Ob diese Elementarurteile ausgesprochen werden oder nicht, ist für die logische Betrachtung ohne Belang. Psychologisch gesehen, können selbstverständlich beide Urteile nicht zu gleicher Zeit gefällt werden. Ebenso wird in dem komplexen Wahrnehmungsurteile nur ein oder das andere dieser Elementarurteile — die nach Maiers Worten die begriffliche oder die anschauliche Auffassung vertreten — sprachlich seinen Aus-

---

1) In: Psycholog. d. emot. Denkens, S. 146 ff. und neuerdings in: Anmerkungen zu Sigwarts Logik, 5. Aufl., II. Bd., S. 527.

2) Psycholog. d. emot. Denkens, S. 166.

3) Wir meinen damit jene grammatischen Gebilde, die Sigwart „Impersonalien", Benno Erdmann „Prädikatsurteile" genannt hat.

druck finden können. Diese sicherlich bedeutsame und ihre besonderen Probleme enthaltende Tatsache darf den Logiker aber vorerst nicht kümmern. Er fragt nicht nach dem zeitlichen, realen psychischen Vorgange, sondern allein nach der irrealen Geltung der theoretischen Formungen; da ja — wie sich Herbart einmal ausdrückt — „die ganze Logik eine Moral für das Denken ist, nicht aber eine Naturgeschichte des Verstandes[1])." Der Logiker fragt nach dem Rechtsgrunde, nach den Voraussetzungen der Erkenntnis. Deshalb verwandelt sich das „Entweder — Oder" des Psychologen für ihn in ein „Sowohl — als auch". Und so sagen wir: die Rickertsche Kategorie der Tatsächlichkeit ist keine echte Kategorie, sondern eine abgeleitete, übergreifende Form. Sie ist nur dadurch möglich, daß ihr zwei theoretische Formungen logisch vorausgehen, die einen irrationalen Inhalt gewissermaßen von zwei Seiten fassen, indem sie ihm urteilsmäßig eine anschauliche, individuelle und eine begriffliche Form zusprechen, ihn dadurch ontologisieren und in ihrem Ineinandersein das bilden, was wir ein Wirkliches, Tatsächliches nennen. Doch darüber werden wir im nächsten Paragraphen ausführlicher zu sprechen haben.

Da wir aber die ungeheure Schwierigkeit der Frage nach dem Verhältnis von Sprechen und Denken, die durch unsere Problemstellung noch verstärkt wird, durchaus nicht verkennen und auch nicht gesonnen sind, uns die Sache möglichst leicht zu machen, so wollen wir zuvor noch auf einen Einwand eingehen, dessen Berechtigung nicht bestritten werden kann. Man könnte wohl zugeben, daß die rein logischen Probleme von sprachpsychologischen und grammatischen Fragen möglichst streng geschieden werden müssen, aber doch mit Rickert meinen, daß man, um jeden Urteilssinn andern oder auch sich selber klar zum Bewußtsein zu bringen, eben jedes Urteil auch müsse aussprechen können. Wie sollten Urteile eine theoretische Bedeutung haben können, die unter Umständen — wie hier angedeutet wurde — sprachlich gar nicht formuliert werden? In der Tat, diese Frage muß noch erörtert werden, denn sie ist wirklich geeignet, unsere ganze Theorie ins Wanken zu bringen.

Wie wir oft in der Mehrdeutigkeit eines Wortes den Grund für etwaige Mißverständnisse zu suchen haben, so hier in der Doppelsinnigkeit des Satzes, jedes Urteil müsse, um theoretisch verständlich zu sein, sich aussprechen lassen. Bedeutet diese Forderung soviel wie: jedes Urteil, das logisch von Bedeutung ist, müsse auch tatsächlich ausgesprochen werden? Doch offenbar nicht; denn das hieße ja z. B., den bekannten Kettenschlüssen ihr uraltes Bürgerrecht in der Logik rauben. Logisch wichtig kann also ein Urteil sein, das gar nicht formuliert wird, und dieser Fall trifft gerade oft bei den primitiven Urteilen zu, die wir im Sinne haben. Das sprachliche Kleid gibt dem Urteil durchaus nicht die logische Weihe. Deshalb stimmen wir Heinrich Maier lebhaft zu, wenn er sagt: „In sehr vielen Fällen ... gelangt das elementare Urteil überhaupt nicht zu sprachlichem Ausdruck. Nicht immer stehen ja Benennungen für die Urteilsobjekte zur Verfügung. Die primitivsten Betätigungen des Urteils sind in einer Tiefe zu suchen, in welche die Sprache überhaupt nicht hinabreicht[2])." Mit dieser Behauptung wird aber keineswegs gesagt, daß wir den in den unformulierten Urteilen steckenden Sinn überhaupt nicht verdeutlichen könnten. Wir sind durchaus in der Lage, uns über den Sinn auch eines primitiven Urteils auszusprechen, ohne dieses Urteil selbst sprachlich primitiv formulieren, d. h. in eins der berühmten logischen Urteilsschemata bringen zu können. Gerade hierin zeigt sich die Unabhängigkeit des logischen Denkens vom grammatischen Ausdruck aufs deutlichste, daß man — um sich über den Sinn eines primitiven „unformulierten" Urteils theoretisch verständlich zu machen — vielleicht eine ganze Druckseite mit grammatisch höchst komplizierten Sätzen füllen muß. Glücklicherweise hat dazu, wie unser gegenwärtiges Beispiel zeigt, nur der Logiker Veranlassung. Und so verstanden, behält jene oben erwähnte Forderung natürlich ihr Recht. Im praktischen Leben werden, wie gesagt, diese Urteile wohl gebildet, aber oft nicht ausgesprochen. Selbst komplexe Wahrnehmungsurteile, die sich stets

---

[1]) Herbart, Lehrbuch zur Psychologie, § 180. Herbarts philosophische Hauptschriften, hrsg. von Flügel und Fritzsch, Bd. III, Leipzig 1914, S. 81.

[2]) Psychologie d. emot. Denkens, S. 149.

durch einen einzigen grammatischen Satz aussprechen lassen, wird man im Alltagsleben ziemlich selten hören; desto häufiger findet man sie in den Lehrbüchern der Logik, wo sie denn oft genug einen sonderbaren Eindruck machen. „Diese Farbe ist real." Ja, dabei staunt zwar der Fachmann nicht; aber der Laie wundert sich — und mit Recht. Mithin wird man wohl oder übel auch den unformulierten Urteilen — sofern sie eben Urteile, d. h. für unsere Erkenntnis notwendig sind — die logische Dignität nicht entziehen dürfen.

Also auch bei den echten Elementarurteilen, wie wir sie im Sinne haben, — seien sie nun formuliert oder nicht — haben wir es mit vollwertigen Urteilsfunktionen zu tun, weil sie einem Inhalt eine theoretische Form zusprechen, weil sie eine Sinnstruktur erfassen, weil sie ein Sollen anerkennen, weil sie einen Anspruch auf Wahrheit machen. Sie bloß deswegen atheoretisch oder hypologisch oder auch hyperlogisch zu bezeichnen, weil sie vielleicht nicht ausgesprochen werden, ist unberechtigt und läßt einen Rest von Psychologismus erkennen, von dem man sich nicht befreien will. Zweifellos gehören sie ins Gebiet des Theoretischen, weil sie die Grundlage der komplexen Wahrnehmungsurteile bilden, die sich stets in einem grammatischen Satze ausdrücken lassen, der ja auf alle Fälle „theoretisch verständlich" ist.

Man glaube nur nicht, daß sie bloß subjektiven Charakter hätten. Jeder, der ein wahres komplexes Wahrnehmungsurteil ausspricht, muß zuvor jene Elementarurteile vollzogen haben. Sie sind — rein gegenständlich gesprochen — die notwendige Voraussetzung jeder Erkenntnis. Deshalb gehören sie mit hinein in den totalen Sinnzusammenhang, den wir Erfahrung nennen, und der auf Anerkennung des Wahrheitswertes beruht; sie gestatten darum auch dem individuellen Erkennen das, was Heinrich Maier die „Verifizierung der Urteile" nennt, d. h. eben: sie haben objektive Gültigkeit.

Gibt man aber im Prinzip die Möglichkeit solcher objektiv gültigen primitiven Urteile zu, dann liegt nichts im Wege, das Urteil, welches eine bloße Tatsächlichkeit im Sinne Rickerts konstatiert, auf einfachere Urteilsfunktionen zurückzuführen. Und gelingt der Nachweis, daß diese primitivsten Urteile notwendigerweise stets einen zweifachen Typ zeigen, d. h. also nach unseren Ausführungen: in demselben Ausschnitt des Erlebnisstromes eine zweifache Sinnordnung anerkennen, so sind damit auch die beiden Grundkategorien unseres Erkennens, die auf solchen Funktionen beruhen, deduziert. Wenden wir uns nunmehr dieser Aufgabe zu!

§ 30.

Die Kategorien „Begrifflichkeit" und „Individualität".

Ziel: 1. Alles Wirkliche ist theoretisch sinnvoll! — 2. Die von den stets paarweise auftretenden elementaren Wahrnehmungsurteilen bejahten Sinnordnungen sind mit den früher in dem Abschnitt von der Dualität der theoretischen Formungsprinzipien gekennzeichneten identisch; sie heißen Begrifflichkeit und Individualität. Beide vereint konstituieren in ihrem Ineinander das Wirkliche in seiner reinen Tatsächlichkeit. 3. Da das Individuelle sich aber nur anschaulich erfassen läßt, ist die zweite jener beiden Grundkategorien, die Individualität, eine anschauliche theoretische Form.

1. Das an sich berechtigte, ja notwendige Bestreben der Menschen, die bunte, unübersehbare Vielgestaltigkeit der Lebenserscheinungen dadurch zu meistern, daß sie individuelle Dinge, Eigenschaften, Vorgänge usw. zu Gruppen zusammenfassen, denen sie einen Namen geben, mit dem dann alle jene Einzelwesenheiten gleicherweise abgestempelt sind, findet auf dem Geistesgebiete dadurch seinen Ausdruck, daß man jede individuelle geistige Gesamtleistung — sei es eine literarische, einzelwissenschaftliche oder philosophische Erscheinung, oder handele es sich um das Lebenswerk eines Künstlers, gleichviel — mit einem Etikett versieht, um sie wenigstens oberflächlich einigermaßen zu charakterisieren und als irgendeinen „-ismus" der Mit- und Nachwelt näher zu bringen. Daß es dabei nicht ohne Mißgriffe abgeht, ja daß dabei zuweilen rechts und links vertauscht wird, ist allgemein bekannt und oft genug beklagt worden.

Auch Rickert hat an sich und seinem Werke diese Erfahrung machen müssen, und er weist in dem Vorworte zur dritten und vierten Auflage seiner „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" darauf hin. Als er mit dem eben genannten Werke zum ersten Male an die Öffentlichkeit trat, griff man ihn wegen seines „Irrationalismus" an, und als er dann später gegen die sogenannte Lebensphilosophie Front machte, schalt man ihn einen „Rationalisten". Mit Recht verwahrt er sich gegen solche Abstempelung; er ist weder das eine, noch das andere oder — beides. Als Theoretiker muß er natürlich rationalistisch verfahren, denn Wissenschaft ist immer ein Produkt der „ratio"; aber nachdrücklich und deutlich wies er stets auf die große Bedeutung der anderen geltenden Sinngebilde und Werte hin, die atheoretisch oder irrational genannt werden müssen. Eine Philosophie, die wie die seine wahrhaft universal sein will, muß beide Seiten des Weltganzen gleicherweise berücksichtigen. Und wie er, war auch sein Schüler Emil Lask[1]) bemüht, die beiden Reiche des Rationalen und Irrationalen scharf gegeneinander abzugrenzen. Ja, er ging in gewisser Beziehung noch über Rickert hinaus. Hatte dieser das Irrationale nicht allein im sinnlich Impressionalen, sondern auch im Irrealen oder Geltenden selbst aufgesucht, ihm also die ganze Region des Alogischen oder Denkfremden überhaupt zugerechnet, so kommt Lask bei seinem Bestreben, die funktionale Abhängigkeit des rein Logischen vom Alogischen zu untersuchen, schließlich zu dem Resultat, daß schlechtweg alles irrational genannt werden muß, was überhaupt in die „Situation" eines Inhalts — er sagt Material — gerät, der von geltender Form betroffen, d. h. umschlossen, „umgolten", nicht aber durchdrungen wird, sogar das Logische selbst. Mit anderen Worten: irrational im Sinne Rickerts ist alles, mit Ausnahme des Logischen selbst; irrational im Sinne Lasks kann auch das Logische sein, wenn es selbst wieder von logischer Form umgriffen wird. So ist denn bei ihm Irrationalität nicht mehr nur gleichbedeutend mit Nicht-Rationalität, sondern mit Nicht-Rationalisierbarkeit, wobei man immer seine merkwürdige Ansicht von dem funktionalen Form-Inhalt-Verhältnis vor Augen haben muß.

Wenn hier zwischen den Theorien Rickerts und Lasks ein gewisser Unterschied aufgewiesen wird, so geschieht das auf Grund des Eindrucks, den wir von den bisher veröffentlichten Schriften des ersteren gewonnen haben. Es ist aber sehr wohl möglich, daß Rickerts Ansicht über das Irrationale von der seines Schülers nicht abweicht. So eingehend hat er sich über diese Dinge nicht ausgesprochen, und der Teil seines „Systems", der die Wissenschaftslehre behandeln soll, steht noch aus. Gleichviel, darin stimmen beide überein, daß bei der Wirklichkeitserkenntnis der „Inhalt" stets logisch undurchdringlich ist, und das ist hier für uns von Bedeutung.

Wir haben schon früher ausführlich dargelegt, daß wir uns von dem Form-Inhalt-Verhältnis ein wesentlich anderes Bild machen als diese beiden Philosophen. Aber auch wenn wir uns einmal ganz auf den Rickertschen Standpunkt zu stellen versuchen, so will es uns durchaus nicht gelingen, über gewisse sehr wichtige Punkte seiner Lehre ins reine zu kommen, und zwar betreffen sie den Wirklichkeitsbegriff und den Begriff des Sinnes[2]).

„Bloß Sinnliches bleibt stets unverständlich", heißt es in dem Logos-Aufsatz von der Methode der Philosophie[3]) und an anderen Orten. Hieran scheint man nicht rütteln zu können. Natürlich verhält es sich so, wird man sagen; es kann ja gar nicht anders sein. Lasen wir doch auch gleich auf den ersten Seiten dieser Darstellung, daß das Sinnlich-Wahrnehmbare und das Unsinnlich-Verstehbare die beiden Komponenten des „bloß Zuständlichen" seien, von dem jede Philosophie des Unmittelbaren auszugehen habe, und dessen Urdualität sich schon rein intuitiv erfassen lasse. Allein — so fragen wir — darf es eigentlich nach der Grundposition Rickerts, die die strikte Bewußtseinsimmanenz vertritt (an der wir übrigens Kritik nicht üben wollen), so etwas wie ein gänzlich Denkfremdes geben? Gewiß nicht, antwortet Rickert. „Das bloß Zuständliche ist .... schon etwas Vermitteltes und hat allein als solches in der

1) Vgl. hierzu seine Logik der Philosophie!
2) Vgl. hierzu S. 13, Fußnote 1, und S. 41, Fußnote 3!
3) Dort S. 263.

Philosophie des Unmittelbaren einen Platz. Aber die Art der Vermittlung, die nichts anderes als eine Formung oder Festlegung durch die Identität bedeutet, ist in diesem Zusammenhang deswegen unschädlich, weil sie lediglich das bei keiner wissenschaftlichen Verständigung zu entbehrende Minimum an Form einschließt, und weil es daher ganz unmöglich ist, daß es einen andern ebenso oder gar noch mehr voraussetzungsfreien Anfang der Philosophie gibt"[1]). Es ist „darauf zu achten, daß nichts für zuständlich gehalten wird, was schon andere Vermittlungen aufweist als die der Festlegung eines Inhalts durch die Form der Identität"[2]). Gänzlich Ungeformtes gibt es also überhaupt nicht, das stellen wir zunächst einmal fest. Schon das bloß Zuständliche, die *πρώτη ὕλη*, ist bereits als ein Zusammensein von Anschaulichem mit einer geltenden, einer werthaften Form, sei es auch nur mit einem „Minimum an Form", zu denken, die beide bloß begrifflich voneinander getrennt werden.

Man würde Rickert sehr mißverstehen, wollte man hieraus den Schluß ziehen, daß wir uns deshalb von allem „Anfang" her in der Sphäre des Theoretischen bewegten. Die Form der Identität ist zwar eine Wertform, aber noch keine theoretische Form; sie ist eine Form im Gebiete des Bewußten, aber noch nicht des Gewußten. Das akzeptieren wir. Wie aber steht es nun mit dem „Wirklichen"? Ist dieses etwa mit dem Zuständlichen identisch, oder welche Bewandtnis hat es mit ihm? Darauf antworten klipp und klar die Sätze: „.... ‚das Wirkliche' ist, erkenntnistheoretisch betrachtet, schon das als wirklich Erkannte"[3]), und: „Sein oder Wirklichkeit ist als Inhalt einer Vorstellung gleich dem Nichts, d. h. wenn die Form Sein oder Wirklichkeit nur vorgestellt wird, wird noch nichts Seiendes oder Wirkliches vorgestellt. Das Seiende oder Wirkliche ist als theoretisch differentes Gebilde seinem Begriff nach immer schon das als seiend oder als wirklich Beurteilte, und daher kann man es nicht bloß vorstellen, wie man Farben oder Töne vorstellt"[4]). Unter dem Wirklichen ist also stets ein Inhalt zu verstehen, der die Form Wirklichkeit angenommen hat, also Inhalt und Form, und zwar ist die Form Wirklichkeit bereits eine theoretische Form, weil nach dem hierzu zuerst zitierten Satze Rickerts das Wirkliche schon das als wirklich Erkannte ist[5]).

Nun wissen wir, daß alle Formen zum Gebiete des irrealen Geltenden gehören, also Wertcharakter haben. Dadurch, daß sie mit dem unmittelbar Impressionalen, dem sinnlich Wahrnehmbaren, dem „Namenlosen", eine Verbindung eingehen, machen sie das „Ganze" zu einem sinnvollen Realen. Wohlverstanden, die Werte gehen in dem Inhalt nicht auf, etwa dergestalt, daß sie selbst ein Wirkliches werden; sie ‚haften' nur an dem Inhalte und heißen in solcher Situation eben „Sinn". Im Sinn verknüpfen sich also Seiendes und Geltendes miteinander.

Bis dahin ist alles klar und widerspruchslos. Nun aber beginnt die Schwierigkeit. Sie wird dadurch verursacht, daß Rickert den am Ende unseres vorigen Absatzes formulierten Gedanken ebenso häufig, ja noch häufiger in dieser Form ausspricht: Im Sinne verknüpfen sich also Wirkliches und Unwirkliches oder Reales und Geltendes. Dieser Unterschied im sprachlichen Ausdrucke ist scheinbar nicht von so großer Bedeutung, da wir ja wissen, was der Philosoph mit dem Satze meint. Wir könnten deshalb einfach darüber hinweggehen, wenn sich nicht gerade an diese letztere Formulierung Weiterungen schlössen, die nicht nur geeignet sind, bei jedem weniger aufmerksamen Leser eine ganz falsche Auffassung hervorzurufen, sondern auch, wie es scheint, Rickert selbst zu Aufstellungen drängten, die den Sätzen seiner so fein durchdachten, fast unangreifbaren Erkenntnistheorie geradezu widersprechen, jedenfalls ihren Sinn umbiegen. Das haben wir im folgenden zu beweisen.

Ein Vergleich jener oben wiedergegebenen Formulierungen zeigt deutlich, daß Rickert für den „irrationalen Inhalt" der Erkenntnis, der erst im Verein mit der theoretischen Form ein Wirkliches genannt werden darf, kurzerhand auch die Bezeich-

---

1) Meth. d. Phil., S. 251
2) Ebenda, S. 253.
3) Ggst. d. Erk., S. 193.
4) Ebenda, S. 184
5) Vgl. hierzu auch: System I, S. 145

nung „das Wirkliche" einsetzt. Wir können uns natürlich denken, aus welchem Grunde er für den irrationalen Inhalt die Bezeichnung Wirkliches wählt. Es sollte dadurch die prinzipielle Wesensverschiedenheit des Inhalts gegenüber dem irrealen Geltenden stark betont werden. Neben Wirklichem gibt es eben auch Unwirkliches: das ist ja die Grundthese der ganzen Rickertschen Philosophie. Und das kann scheinbar dadurch am besten zum Ausdruck gebracht werden, daß im Gegensatz zur geltenden unwirklichen Form der irrationale Inhalt das Wirkliche genannt wird, obwohl es eigentlich schon Bedenken erregen müßte, einem Irrationalen, einem „Namenlosen", wie Rickert sagt, einen theoretisch so belangvollen Namen zu geben. Einer schärferen Aufmerksamkeit kann deshalb auch nicht entgehen, daß mit dem Gebrauch des Wortes „wirklich" in zwiefachem Sinne auch in sachlicher Beziehung eine sehr bedeutsame und folgenschwere Sinnverschiebung verknüpft ist. Nach den klaren Sätzen der Rickertschen Erkenntnistheorie ist — wie wir ja wohl deutlich genug gezeigt haben — das Wirkliche stets ein schon in der theoretischen Form der Wirklichkeit gefaßter irrationaler Inhalt, d. h. aber: das Wirkliche ist überall bereits ein sinnvolles Wirkliches. Die theoretische Form macht den Inhalt eben zu einem Sinnvollen, auch wenn ich die Wertform als vom Inhalt begrifflich ablösbar denke und sie allein ein Sinngebilde nenne. Dies ist in den angeführten Sätzen und an hundert anderen Stellen so deutlich und klar ausgesprochen worden, daß eine mißverständliche Auffassung gar nicht möglich ist.

In seinem Bemühen, jeden etwa aufkommenden Gedanken an einen Wertrealismus gleich im Keime zu ersticken, betont Rickert im Gegensatz zu diesen einwandfreien erkenntnistheoretischen Sätzen an anderen Orten, die besonders methodologische Fragen behandeln, die Irrationalität alles Wirklichen. So sagt er im Vorwort zu seinen „Grenzen", wo er sich ausführlich über den „Gebrauch der Worte Wirklichkeit und Realität" ausspricht: „Daher bezeichne ich im folgenden als wirklich oder real den methodologisch noch unbearbeiteten und wertfreien Stoff der Einzelforschung"[1]), und weiterhin: „... ich nenne dasselbe wirklich, was der Positivismus als das Wirkliche bezeichnet, um auf diese Weise am sichersten sowohl jeden positivistischen Begriffsnominalismus als auch jeden metaphysischen Begriffsrealismus zu vermeiden"[2]); endlich: „...was nur wirklich ist, das ist noch nicht vernünftig"[3]). Auf Rickerts sich hier anschließende Worte: „Wenn man das beachtet, wird man jedenfalls wissen, was ich meine, wo ich vom Wirklichen oder Realen spreche", müssen wir aber antworten: Jawohl, das wissen wir; aber wir wissen auch, daß dieser Wirklichkeitsbegriff sich mit dem der Erkenntnistheorie nicht deckt! Hier ist mit dem Wirklichen ein „wertfreier Stoff", ein Sinnloses oder Sinnfreies gemeint; dort (zwar nicht ein Sinnhaftes oder Geltendes, wohl aber) ein Sinnvolles oder Sinnbestimmtes, nämlich ein durch eine Sinnform ausgezeichneter, an sich irrationaler Inhalt.

Die bedeutsamen, alles in einem ganz anderen Licht zeigenden Weiterungen oder Folgerungen, die sich an solche Sinnverschiebung knüpfen, sind evident. Nur aus diesem Grunde nämlich, daß Rickert an der zweiten Stelle das Wirkliche als ein Sinn- und Wertfreies bezeichnet, kann er nachher den für seine Methodologie entscheidenden Gegensatz aufstellen: Natur ist wertfrei, Kultur aber sinn- oder wertvoll. Nein, Naturwissenschaft wie Geschichte haben zu ihrem „Stoff" die objektive Wirklichkeit, die aus einzelnen, individuellen Dingen, Eigenschaften und Vorgängen besteht, und diese sind allesamt — da erkannt — in Wertformen gefaßte Inhalte und aus diesem Grunde überall sinnvoll[4]). Wir wissen uns hierin eines Sinnes mit Spranger und unterstreichen seine Worte mit allem Nachdruck: „Die Wirklichkeit, mit einem Worte, ist nicht sinnfrei, ist nicht jenes positivistisch bloß Registrierbare im mathematischen

1) Grenzen, S. XVI. — Das Wort „wertfrei" wurde von uns unterstrichen.
2) Ebenda, S. XVII.
3) Ebenda, S. XVIII. — Vgl. hierzu auch unsere Fußnote 1 auf S. 76.
4) Selbst wenn man — wie die Rickertsche Methodenlehre — eine Sinnbestimmtheit des Realen nur auf Grund der Beziehung zu „Kulturwerten" anerkennen will, muß die „objektive", d. h. spezialwissenschaftlich noch nicht bearbeitete Wirklichkeit auch schon sinnvoll genannt werden, weil der für die Erkenntnistheorie maßgebende theoretische Wert doch auch ein Kulturwert ist.

Raum und der mathematischen Zeit, sondern sie ist selbst ein Sinnbestimmtes, wenn schon in einseitiger, theoretischer Richtung Sinnbestimmtes. Damit fällt aber die schroffe Trennung zwischen Wirklichkeit und Gelten. Die Wirklichkeit wird zu einem Geltenden; sie liegt selber (als historisches Produkt der Erkenntnisarbeit) mit in dem Weltknoten des Erlebens drin, fällt also nicht als ein toto genere anderes aus ihm heraus“[1]).

Deshalb ist auch das Papier, auf dem wir schreiben, weil es eben wirklich ist, ein theoretisch sinnvolles Ganzes. Dieses weiße Blatt in seiner individuellen konkreten Geschlossenheit ist — abgesehen davon, daß es noch praktisch bewertet wird — ein durch sein bloßes Sosein durchaus sinnbestimmtes Ganzes, das in dem Totalzusammenhange eines größeren Sinnganzen reiner Objektitäten seine unersetzliche Stelle einnimmt. Praktisch gewertet, ist es natürlich leicht durch ein anderes Blatt zu ersetzen; darüber braucht man kein Wort zu verlieren. Aber in dem Erfahrungsganzen spielt es seine besondere Rolle und hat in sich eine Sinnbestimmtheit, die zwar einseitig, aber doch eben eine Sinnbestimmtheit ist. Rickert sagt mit Beziehung auf Hegels bekanntes Wort, daß alles Wirkliche vernünftig sei: „Selbstverständlich hat Hegel nicht daran gedacht, Gegenstände wie dies Papier, das wir alle wirklich nennen, für vernünftig zu erklären, und er mußte ihm daher wie ein konsequenter Begriffsrealist die wahre Wirklichkeit absprechen. Meinte er doch: schon einem gewöhnlichen Gefühl werde eine zufällige Existenz nicht den emphatischen Namen eines Wirklichen verdienen! Dies eine Wort zeigt bereits, daß nicht allein Vernunft, sondern auch Wirklichkeit für Hegel zwar nicht eine Norm oder ein Sollen, wohl aber einen Wert bedeutet, denn allein vom Werthaften oder Sinnerfüllten kann man sagen, daß es einen emphatischen Namen verdient. Dem Wertfreien gegenüber gibt es Emphase in keiner Art“[2]). Wir wollen uns an dieser Stelle mit der Hegelschen Anschauung nicht auseinandersetzen; aber gegen Rickert sei es gesagt, daß wir gerade in seinem Sinne handeln, wenn wir unsere Behauptung, das Papier hier sei eine sinnvolle Realität, ohne alle Emphase aussprechen. Denn emphatisch wird nur von Dingen gesprochen, die praktisch gewertet werden; wo es sich aber wie hier um bloße theoretische Wertbeziehung handelt, braucht von Emphase gar keine Rede zu sein. Doch Hegels Wort nehmen wir gern auf und setzen es — wenn auch in einem anderen Sinne, als er es vielleicht gemeint hat — als Überschrift über unsere ganze Theorie: Alles Wirkliche ist sinnvoll, theoretisch sinnvoll! Alles Wirkliche bildet einen Sinnzusammenhang, der der Sinntotalität der objektiven Wirklichkeit in sinnvoller Weise eingegliedert ist. Und wir sind uns bewußt, daß wir mit diesem Satze gerade aus den wesentlichen erkenntnistheoretischen Lehren Rickerts die einzig richtige Folgerung gezogen haben.

Nun gibt unser Philosoph im Anschluß an das zuletzt zitierte Wort zwar zu, daß man „höchstens dem wert- oder sinnerfüllten Realen die Bezeichnung wirklich zuzugestehen“ berechtigt sei; aber er warnt davor, weil sich solche Terminologie nicht konsequent durchführen lasse, wie man an dem Beispiel Hegels und anderer Wertrealisten sehe. Nun, aus unseren Ausführungen dürfte wohl deutlich genug hervorgehen, daß es nicht nur „höchstens“ erlaubt ist, das sinnerfüllte Reale „wirklich“ zu nennen, sondern daß solche Anwendung des Wortes die einzige richtige Konsequenz der Rickertschen Erkenntnistheorie selbst ist. Und warum sollte sich diese Terminologie nicht konsequent durchführen lassen? Weil vielleicht dieser oder jener daran scheiterte? Das Beispiel Rickerts selbst zeigt ja, daß es auch bei anderer Verwendung des Wortes „wirklich“ mit der Konsequenz schwach bestellt sein kann. Außerdem aber dürfte das doch wohl der geringste Grund sein, der jemand abhalten könnte, den Versuch von neuem zu wagen. Freilich kommt man bei solchem Geschäft zu etwas anderen Folgerungen als Rickert. —

2. Nach dieser notwendigen Auseinandersetzung können wir nun unsere theoretische Grundüberzeugung positiv folgendermaßen formulieren: Jeder unmittelbare

[1]) Spranger, Rickerts System. Im „Logos“, Bd. XII. 1923, S. 189.
[2]) Grenzen, S. XVII.

Bewußtseinsinhalt, den wir als ein identisches Stück aus dem kontinuierlichen Erlebnisstrom herausschneiden, ist bereits geformter Inhalt. Er ist ein nur durch künstliche Analyse isolierbarer, denkunberührter, keiner positiven Bestimmung zugänglicher Inhalt, der mit einem Minimum an nicht existierender, wohl aber geltender Form, eben der Form der Identität, eine Synthese eingegangen ist, wodurch er irgendwie wertbezogen, sinnvoll, sinnbestimmt wird. Jeder im Bewußtsein „festgehaltene" Inhalt offenbart sich also stets als ein sinnvoller Zusammenhang; sonst ließe sich über ihn überhaupt nicht sinnvoll reden. Das muß gegenüber einer weit verbreiteten entgegengesetzten Anschauung stark betont werden. Warum man sich meist heftig dagegen sträubt, diese Tatsache anzuerkennen, ist nicht schwer einzusehen. Gibt es doch genug Widersprüche, schier unbegreiflichen „Widersinn" und handgreiflichen „Unsinn" in der Welt, wie sollte man da von sinnvollen Zusammenhängen im bloß Zuständlichen reden dürfen? Ausgeburt eines dem „ruchlosen Optimismus" huldigenden Gehirns! Verblendung eines durch den Tageskalender unserer Zeitungen unbelehrbaren Menschen, der nicht merkt, wie lächerlich er sich macht, wenn er Erscheinungen im Reiche des blöden Zufalls eine Sinnbestimmtheit zuspricht! Gemach, so scheint es; es ist aber tatsächlich anders. Was tut man denn eigentlich, wenn man so voller Entrüstung unsere Ansicht ablehnt? Man legt praktische Maßstäbe an, man bewertet die Dinge und Vorgänge dieses in der Tat recht zweifelhaften Erdenlebens: das ästhetische Empfinden fühlt sich von so vielen Widerlichkeiten gepeinigt, das ethische Bewußtsein wendet sich schaudernd von den Abgründen sittlicher Verworfenheit und obsiegender Ungerechtigkeit ab und spricht dann vielleicht mit einem gewissen Recht von einem blinden, sinnlos rasenden Willen, der die Welt regiert. Aber was hat das alles mit der eiskalten, rein kontemplativen theoretischen Einstellung zu tun? Die muß selbst das, was der praktische Mensch Widersinn und Unsinn nennt, irgendwie in einem Urteil zusammenschließen, und das heißt nichts anderes, als ein auf dem Wahrheitswert beruhendes Sollen anerkennen, oder für unseren Fall hier — parador gesprochen —: selbst dem „Unsinn" noch einen theoretischen Sinn geben. Oder beansprucht das Urteil, daß die Welt voller Sinnlosigkeit sei, nicht etwa selbst wenigstens, sinnvoll zu sein? Und in der der Urteilssphäre vorgelagerten Region des durch die Form der Identität „zum Stehen" gebrachten Erlebnisstromes ist es nicht anders. Wie sollte denn das Bewußtsein einen bestimmten Komplex als ein Identisches herausgreifen, wenn nicht ein bestimmter Sinn mit ursprünglicher und letzter Notwendigkeit zu solcher Einstellung zwänge? Nein, sinnlos oder sinnfrei könnte man allenfalls die sinnlichen Impressionen an sich nennen, soweit sie nur erlebt werden, ohne zum Bewußtsein gekommen zu sein, ein Gedanke, der für jeden Erkenntnistheoretiker, der wie Rickert den Standpunkt strengster Immanenz verteidigt, den Stempel der Absurdität an sich trägt, weil Erleben im erkenntnistheoretischen Sinne stets bewußtes Erleben ist.

Freilich, das muß hervorgehoben werden: ein theoretischer Sinn ist mit dem im Bewußtsein eben nur festgehaltenen Empfindungsstoff noch nicht verknüpft; höchstens könnte man hier mit Spranger von einer „eingehüllten Rationalität" sprechen, oder man müßte denn den Begriff der Rationalisierung so weit fassen wie Müller-Freienfels[1]), wozu aber nach unserer Meinung gar keine Veranlassung vorliegt. Die Schwelle des Theoretischen wird erst mit dem Urteil betreten, das die Tür vom Bewußten zum Gewußten aufstößt, und zwar mit dem Wahrnehmungsurteil. Durch das Wahrnehmungsurteil erfährt ein Empfindungskomplex, der als ein identisches Stück des kontinuierlichen Erlebnisinhaltes festgehalten ist, eine Sinnbestimmung, die auf Wahrheit Anspruch macht. Was wir aber unter einem Wahrnehmungsurteil zu verstehen haben, haben wir bereits im vorigen Paragraphen ausführlich erörtert. Ein Wahrnehmungsurteil im strengen Sinne des Wortes ist niemals ein Urteil, dessen Gehalt noch irgendwelche einfacheren Urteilsakte zur Voraussetzung haben kann. Aus diesem Grunde sind alle die Urteile, die in der traditionellen Logik schlechthin Wahrnehmungsurteile genannt werden, sich aber doch noch

[1]) Müller-Freienfels, Philosophie der Individualität. 1921.

auf einfachere Urteilsakte zurückführen lassen, keine Wahrnehmungsurteile im engsten Sinne des Wortes, das will sagen: keine elementaren Wahrnehmungsurteile. Will man für sie nicht einen besonderen Terminus verwenden — wie sollte man sie aber treffender bezeichnen? —, so müßte man sie nach dem Vorschlage Heinrich Maiers von jenen anderen, elementaren als komplexe Wahrnehmungsurteile unterscheiden. Zu ihnen rechnen wir, wie bereits bemerkt, auch die Urteile, die nach Rickert einen Empfindungsinhalt als ein real Gegebenes oder als ein Tatsächliches konstatieren. Das erscheint auf den ersten Blick undurchführbar; denn — so könnte man einwenden — auch der denkbar elementarste Urteilsakt hat es doch immer mit einem tatsächlich Gegebenen zu tun. Indessen, hier gilt es, folgendes zu erwägen: stellt es sich nämlich heraus, daß die primitivsten Urteile niemals einzeln, sondern stets paarweise auftreten und erst in dieser Doppeltheit ein Wirkliches anerkennen, dann verliert unsere Behauptung ihren scheinbaren Widersinn; denn ein tatsächlich Gegebenes ist, wie auch Rickert hervorhebt, stets ein Wirkliches.

Vergegenwärtigen wir uns einmal, was ein solches Urteil, das ein tatsächlich Gegebenes feststellt, enthält! Wenn bei einsamer Wanderung in stiller, dunkler Nacht plötzlich der Scheinwerfer eines uns entgegenkommenden Automobils aufblitzt, so nötigt uns diese Wahrnehmung zu dem Urteile: „Licht!" Wir konstatieren damit ein tatsächlich Gegebenes, wir sprechen dem Erlebnisinhalte Realität zu. Ja, wir können mit Rickert gleich sagen, daß wir diesen Inhalt als ein besonderes, individuelles Wirkliches anerkennen, was sprachlich ebensogut durch die beiden Wörter „Dies Licht!" zum Ausdruck gelangen kann. Daß die beiden Formulierungen „Licht!" und „Dieses Licht!" in dem hier als Beispiel angeführten Falle logisch gleichwertig sind, muß, so befremdend es für diejenigen klingen mag, die sich an das Wörtchen „dies" klammern und aus ihm allerlei logische Erkenntnisse herausspinnen möchten, stark betont werden. Ob ich nämlich meinem Wahrnehmungsurteile ersteren oder letzteren Ausdruck geben will, hängt ganz von individuellen psychologischen Faktoren ab und darf uns deshalb hier nichts angehen. Gemeint[1]) ist — ob so oder so formuliert — unzweifelhaft das hier und jetzt wahrgenommene Licht in seiner Besonderheit und Einmaligkeit, und nur dieser Urteilssinn ist logisch von Bedeutung.

Aber — ist, wie Rickert und sehr viele mit ihm glauben, dieser einheitliche Urteilssinn wirklich ein „Letztes", nicht mehr Auflösbares, ein logisch Einfaches? Keineswegs, sagen wir. Zu dieser irrtümlichen Meinung kann eben nur der für spitzfindige logische Untersuchungen nicht geschaffene sprachliche Ausdruck verleiten. Der logische Gehalt des bei dem tatsächlich gegebenen Aufblitzen des Lichtes gefällten Urteils involviert auf jeden Fall eine zweifache Erkenntnis und erweist sich eben deshalb als ein komplexes Wahrnehmungsurteil[2]).

Erstens steckt in ihm eine Sinnbestimmung, d. h. also nach unseren früheren Ausführungen eine Sollensbejahung, die bei hundert und aber hundert urteilsmäßigen Feststellungen eines tatsächlich Gegebenen in vollkommen gleicher Weise vollzogen wird. Immer, wenn eine Lichtwahrnehmung konstatiert wird, wird ohne Rücksicht auf die jeweilig veränderte Situation oder die jedesmalige „Andersheit" des in seiner Mannigfaltigkeit unübersehbaren Erlebnisinhaltes eben diesem Inhalt dieselbe theoretische Form zugesprochen. In den überall andersartigen Wahrnehmungskomplexen wird also, ungeachtet dieser jeweiligen Besonderheit, eine stets wiederkehrende Sinnstruktur bejahend erfaßt, was sich gar nicht anders erklären läßt als so, daß in den unübersehbar mannigfaltigen Erlebnisinhalten eine gewisse identische Bestimmungsordnung zu solcher Formgebung nötigt. Diese dem Inhalte zugesprochene theoretische Form nennen wir Begrifflichkeit. Die „Begrifflichkeit" darf natürlich nicht mit dem „Begriff" verwechselt werden; sie ist weder ein wissenschaftlicher Begriff, noch

[1]) Daß der Ausdruck „meinen" hier keinen subjektiven Sinn hat, geht aus dem Folgenden hervor.

[2]) Es wird deutlich geworden sein, daß wir diesen von H. Maier geprägten Ausdruck in einem etwas anderen Sinne anwenden, als er es tut. Bezeichnet er das durch einen grammatischen Satz ausgesprochene Wahrnehmungsurteil als ein komplexes, so wenden wir, die wir vom sprachlichen Gewande ganz absehen wollten, diesen Terminus auf jedes Wahrnehmungsurteil an, das bereits ein real Gegebenes anerkennt, und nennen die beiden Ururteile, die erst in ihrer Verbundenheit zu solcher Erkenntnis führen, elementare Wahrnehmungsurteile.

auch nur der „Ansatz" zur Bildung eines solchen, wie Rickert die unbestimmten Wortbedeutungen nennt, sondern erst die logische Voraussetzung dieser. Aus welchen Gründen Rickert gegen unsere Theorie eine ablehnende Haltung einnehmen muß, haben wir bereits früher ausführlich dargelegt; schon seine Auffassung von dem Form-Inhalt-Verhältnis zwingt ihn dazu. Wenn er aber auch hinter unserer Ansicht einen Begriffsrealismus wittern sollte, der die irrationale Mannigfaltigkeit des unmittelbar Anschaulichen ignoriert, vernichtet, auslöscht, so würde er uns mißverstehen. Er hätte recht, wenn es für uns nur diese eine, begriffliche Formung gäbe, und wenn wir behaupteten, mit ihr die „Wirklichkeit" zu erfassen. Beides aber wird von uns verneint. Die begriffliche Auffassung ist ja nur die eine Weise der theoretischen „Beurteilung" des unmittelbar Gegebenen, und mit ihr allein wird noch keine Realität anerkannt. Aber eine Frage! Wie will man eine sinnvolle Erklärung dafür geben, daß bei der sogenannten „vorwissenschaftlichen Begriffsbildung" an sich individuell verschiedene Objekte so angesehen werden, als ob sie gleich wären, daß also — anders gesagt — eine Generalisierung vorgenommen wird, wenn man nicht anerkennen will, daß faktisch in den Objekten gewisse Sinnordnungen die Möglichkeit dazu bieten? Gefühlsmäßige Wertungen, individuelle Interessen sollen der Grund für die generalisierenden Zusammenfassungen sein. Gewiß, daß diese bei der ordnenden Bemeisterung der objektiven Wirklichkeit für den praktischen Menschen in erster Linie maßgebend sind, wollen wir gern zugeben. Aber die objektive Wirklichkeit ist eben schon da; kategorial vollkommen geformte, „fertige" Gegenstände bilden sie, die in ihrer Individualität erkannt worden sind. Wie sollte nun ein praktisches Interesse überhaupt in der Lage sein, die als individuell erkannten Dinge, Eigenschaften, Vorgänge usw. generalisierend zusammenzufassen, sie als gleich zu bewerten, wenn gar kein Erkenntnismoment vorhanden wäre, es irgendwie dazu anzuleiten? Nein, der Schaffung von Gattungsnamen muß logisch schon eine allgemeinbegriffliche Auffassung des Wahrnehmungsinhaltes vorausgehen. Das ist ganz unabweisbar.

In den komplexen Wahrnehmungsurteilen, die ein tatsächlich Gegebenes, d. h. ein Wirkliches, konstatieren, steckt aber zweitens noch eine von der eben gekennzeichneten grundverschiedene Sinnbestimmung, die demselben Inhalte eine nie wiederkehrende Einzigartigkeit zuerkennt, für die wir keine bessere Bezeichnung als das Wort Individualität haben. Die Mehrdeutigkeit dieses Ausdrucks darf uns aber nicht verleiten, diese ursprüngliche, kategoriale Sinnordnung mit der die Geschichtswissenschaften kennzeichnenden Sinnstruktur zu identifizieren, die ebenfalls Individualität genannt wird; ja, sie ist nicht einmal mit der „vorwissenschaftlichen" Individualität gleichzusetzen, die wir der objektiven Wirklichkeit beimessen, und die ihren sprachlichen Ausdruck in den Eigennamen findet. Man wende nicht ein, es sei ein ganz unmöglicher Gedanke, einem Inhalte, dem noch keine Realität eignet, der sich also noch — um einen Ausdruck Rickerts zu benutzen — im Stadium des „Halbfabrikats", der Vorwirklichkeit, befindet, Individualität zuzusprechen. Solch ein Einwand würde fehlgehen. Es darf doch nicht vergessen werden, daß wir uns hier auf dem Boden philosophischer Abstraktionen und Begriffsspaltereien bewegen. Wir suchen nach den logischen Voraussetzungen der Erkenntnis. Und genau so, wie Rickert sich in seiner Erkenntnistheorie gezwungen sah, zur Klärung der logischen Verhältnisse den Begriff der Pro- oder Protophysik[1]) einzuführen, sehen wir uns veranlaßt, noch hinter die Region des rein Tatsächlichen zurückzugehen. Wir verweisen hier auf unsere Ausführungen in § 25, wo wir die Schwierigkeiten aufdeckten, in die Rickert dadurch geriet, daß er dem durch seine Form der Tatsächlichkeit gefaßten Inhalte, der doch ein rein Zuständliches, Irrationales sein soll, und über den sich demzufolge nichts Positives aussagen läßt, gleichwohl Individualität zuerkennt. Wie kann, so fragten wir dort, ein irrationaler Inhalt individuell genannt werden, ohne daß er als eine Individualität erkannt wurde? Hier sind wir nun an dem Punkte angelangt, wo es gilt, der theoretischen Formung des Individuellen ihren logischen Ort zuzuweisen. Denken wir noch einmal an unser Beispiel von dem aufblitzenden Lichte! Was da

1) S. S. 12.

wahrgenommen wird, ist ja nicht nur ein Inhalt, der als etwas Leuchtendes schlechthin (Begrifflichkeit!) beurteilt werden muß. Hier tritt ein in seiner Identität fixiertes unmittelbar Gegebenes von eigentümlicher Ursprünglichkeit und Neuheit, innerer Geschlossenheit, Einheitlichkeit und Ganzheit in den Bannkreis der Erkenntnis, das sich von allem sonst noch als Licht Beurteilten spezifisch aussondert; d. h. aber: es wird in dem Inhalte eine Sinnordnung bejaht, die wir Individualität nennen. Und diese Urteilsfunktion vollzieht sich mit jener das Begriffliche erfassenden auf derselben logischen Ebene, gibt, mit jener eng verflochten (und von ihr nur künstlich, will sagen begrifflich trennbar), erst Veranlassung zu dem weiteren Urteil: hier ist ein Wirkliches, Tatsächliches! Muß also aus diesem Grunde (eben wegen der Anerkennung zweier Sinnordnungen) das ein unmittelbar Gegebenes in seiner Tatsächlichkeit konstatierende Urteil als ein komplexes angesehen werden, so bedeutet ihm gegenüber die die Individualität erfassende (ebenso wie die die Begrifflichkeit anerkennende) Urteilsfunktion das logisch Frühere. Und so verstanden, hat es doch einen guten Sinn, wenn wir sagen, daß ein Wahrnehmungsinhalt als individuell erkannt wird, noch bevor (das logische prius ist natürlich gemeint!) er ein Wirkliches genannt werden kann.

3. Die Begrifflichkeit wie die Individualität sind als theoretische Formen selbstverständlich allgemein; nur ist ihre Allgemeinheit durchaus verschieden, gar nicht aufeinander beziehbar, ja ganz unvergleichbar. Da beide Kategorien in dem Maschenwerk ihrer Sinnstrukturen als Inhalt die ganze unübersehbare Mannigfaltigkeit des Anschaulich-Zuständlichen fassen, läßt sich über die Wesensart oder innere Bezogenheit der beiden Bestimmungsordnungen auch nichts Genaueres sagen; sie sind keinerlei analytischer Behandlung (im strengen methodischen Sinne) zugänglich, sondern — wie alle echten kategorialen Ordnungen — einfach hinzunehmen und erlauben höchstens ganz vage Andeutungen. Weder läßt sich also die kategoriale Begrifflichkeit „definieren", noch läßt sich die kategoriale Individualität „illustrieren". Mit dem hier hervorgehobenen Gegensatze wird aber schon zum Ausdruck gebracht, daß die Kategorie Individualität eine anschauliche Form ist; sie hat anschauliche Allgemeinheit. Auch Driesch hat die Individualität als eine Kategorie deduziert und sie eine Ganzheit genannt, von deren Teilen „jeder seine höchst eigene Beziehung zum Ganzen hat"[1]). Das ist nicht unrichtig; denn in der Tat stellt sich alles Individuelle als eine in sich geschlossene Ganzheit dar. Aber damit wird der Sinn dessen, was wir Individualität nennen, noch nicht vollständig zum Ausdruck gebracht. Ein wichtiges Moment wird dabei übersehen, nämlich die Einzigartigkeit, die qualitative „Andersheit", wie Rickert sich ausdrückt, oder, wie wir sagen wollen: die „Originalität". Alles Individuelle stellt sich als ein Ursprüngliches, Neues dar, und gerade diese das Wesen des Individuellen kennzeichnende Originalität ist allein der Anschauung zugänglich. Das ist bedeutsam. Wäre Individualität nur „Ganzheit", dann ließe sie sich als eine begriffliche Allgemeinheit bezeichnen, wie es auch Driesch folgerichtig tut, wenn er sagt: „Über Ganzheit wäre also nicht die geringste Erfahrung, also auch nicht die geringste Aussage möglich, wenn ‚Ganzheit' nicht ‚Stammbegriff des Verstandes' wäre"[2]). Nun ist aber das reale, tatsächliche Gegebene unbeschadet seiner Ganzheit stets ein Wahrnehmungskomplex, der aus dem kontinuierlichen Erlebnisstrom herausgehoben, fixiert wird und jedem anderen Ausschnitt des heterogenen Kontinuums gegenüber ein Anderes, Neues darstellt. Ist es deshalb nur anschaulich und nicht, wie Driesch meint, begrifflich erfaßbar, so darf es andererseits doch nicht mehr, wie Rickert will, als das Anschaulich-Zuständliche bezeichnet werden. Wenn der Inhalt bereits als ein Individuelles erkannt ist, dann ist er auch theoretisch geformt, und so ergibt sich als unumgängliche Konsequenz: die Individualität ist eine anschauliche theoretische Form.

Nur bis zu diesem Ergebnis wollten wir unsere Untersuchung führen. Wir sind uns bewußt, damit bloß den ersten Spatenstich zu einem Bauwerk getan zu haben,

---

[1]) Driesch, Die Kategorie „Individualität" usw., Kantstudien XVI, S. 35.
[2]) A. a. O., S. 40.

dessen Fundamentlegung allein äußerste Anspannung aller Geisteskräfte erfordert, von seiner Vollendung ganz zu schweigen. Das Individualitätsproblem läßt sich, wie schon aus unserer Darstellung ersichtlich wird, eben nur im Rahmen eines nach allen Dimensionen hin ausgebauten philosophischen Systems erschöpfend behandeln. Aber auf einige Richtpunkte für die Lösung nächstliegender Teilprobleme möge noch im Schlußworte kurz hingewiesen werden.

Schluß.

§ 31.

Neue Aufgaben.

Wenn man eingesehen hat, daß jedes Wahrnehmungsurteil, das einen Erlebnisinhalt als ein tatsächlich Gegebenes, d. h. also als ein individuelles Reales, konstatiert, stets zwei Erkenntnisse, das Eine und das Andere, in sich schließt und deshalb als ein komplexes Wahrnehmungsurteil angesehen werden muß, wird es die nächste Aufgabe sein müssen, diese Individualität der Wirklichkeit, die zum Zwecke der logischen Klarheit begrifflich von der kategorialen Individualität zu scheiden ist, einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Dabei wird zu untersuchen sein, welches Verhältnis sie zu den Wortbedeutungen einnimmt, die stets begrifflichen Charakter haben[1]). Denn wenn der Erkenntnis des Gegenständlichen überhaupt sowohl die anschaulich-allgemeine, als auch die allgemeinbegriffliche Auffassung, also beide theoretische Formungen, zugrunde liegen, so wird von vornherein anzunehmen sein, daß die beiden Sinnordnungen, die als Kategorien durchaus selbständig, d. h. aufeinander nicht beziehbar sind, hier im Gebiet der objektiven Wirklichkeit in eine merkwürdige Verflechtung treten, dergestalt, daß die Individualität nicht ganz ohne begriffliche, der Begriff, will sagen: die unbestimmte, unwissenschaftliche Wortbedeutung, nicht ganz ohne anschaulich-individuelle Momente auskommt, was psychologisch dadurch zu erklären ist, daß das komplizierte Denken notwendig mit der Sprache verknüpft sein muß. Jetzt gewinnt also die sprachliche Einkleidung der Urteile, die für die Erkenntnis des Wesens des Urteils überhaupt aus methodischen Gründen zunächst als unwesentlich angesehen wurde, logische Bedeutung. Das hier hervorgehobene Faktum der Verflechtung beider Sinnordnungen, die erst in ihrer Verbundenheit dem Erkennen der Wirklichkeit Genüge leisten, ist vom unwissenschaftlichen Denken frühzeitig bemerkt worden, das diese instinktiv erfaßte Wahrheit in einer lateinischen Redewendung zum Ausdruck brachte, die das genaue Beschreiben von Einzeldingen, Einzelvorgängen usw., kurz, das durch Worte vermittelte Verdeutlichen realer Sachverhalte „illustrare verbisque definire"[2]) nennt.

Da also die objektive Realität sowohl individueller, als auch begrifflicher Natur ist, beruht die Betonung der einen dieser beiden Sinnstrukturen des Wirklichen stets auf einer subjektiven Wertung durch den praktischen, wollenden Menschen. An dieser Stelle muß nun die Frage gestellt werden, ob man unter solchen Umständen — streng logisch genommen — überhaupt ein Recht habe, die objektive Wirklichkeit (wie es in Übereinstimmung mit Rickert auch hier geschah) eine individuelle Wirklichkeit zu nennen. Beide Sinnstrukturen wurden als logisch gleichwertig erkannt. Wie kommt man nun dazu, der einen von ihnen eine gewisse Präponderanz zuzusprechen, indem man die Wirklichkeit individuell nennt? Individuell nicht in dem Sinne, daß der Inbegriff alles Wirklichen oder der ganze dem erkenntnistheoretischen Subjekt gegenüberstehende Wirklichkeitsbestand als eine individuelle Totalität angesehen wird (das ist ja selbstverständlich), sondern in dem Sinne, daß sich diese Totalität in lauter Einzelwirklichkeiten auflöst? Man wird einsehen, daß diese Frage nicht unwichtig ist; im Gegenteil: sie rührt an eins der schwierigsten Probleme der Erkenntnistheorie.

1) Warum die Sprache begrifflicher Natur ist, hat nicht die Logik, sondern die Psychologie zu untersuchen.
2) Vgl. Georges, Deutsch-latein. Handwörterbuch, 10. Aufl. Leipzig 1853, Bd. I, Spalte 525.

Wenn man nämlich mit Rickert ein irreales erkenntnistheoretisches Subjekt, das „Bewußtsein überhaupt", als bloßes Korrelat der Totalität alles Objektivierbaren anerkennt, dürfte man, streng genommen, allerdings weder von einer individuellen, noch von einer allgemeinbegrifflichen Wirklichkeit sprechen; sie ist ja beides, das eine und das andere. Indessen —, eine absolut voraussetzungsfreie Erkenntnistheorie gibt es leider nicht; wenigstens dann nicht, wenn eine erkenntnistheoretische Untersuchung — wie es hier geschah — nur den einen der beiden möglichen Wege, den subjektiven, einschlägt[1]). Es würde zu weit führen, wollten wir das Problem an dieser Stelle ausführlich erörtern. Nur soviel sei bemerkt, daß es, wie Rickert sagt, ohne irgendeine Voraussetzung auch keinen „Standpunkt" mehr gibt, von dem sich ausgehen ließe, und da unser Verfahren von dem stets individuellen Wahrnehmungsinhalte eines individuellen Subjekts den Ausgang nahm, ist es berechtigt, von einer individuellen Wirklichkeit zu sprechen, wenn man sich nur der Voraussetzung dieser Ausdrucksweise bewußt bleibt. Ob die angedeutete Schwierigkeit durch eine andere Fassung des Begriffs eines theoretischen Subjekts nicht vielleicht behoben werden kann, soll hier nicht mehr untersucht werden.

In dem Maße, wie das vorwissenschaftliche Denken zum wissenschaftlichen fortschreitet, tritt — ohne freilich dieses Ideal je vollständig erreichen zu können — das bewußte Bestreben hervor, jeder der beiden Sinnordnungen die Selbständigkeit und Unabhängigkeit wiederzuerobern[2]), was nicht ohne stärkere Verallgemeinerung, d. h. Entleerung des Maschenwerks der theoretischen Formen vom unmittelbar Anschaulichen, abgeht. Solcherart entstehen wissenschaftliche Begriffe, die sich „definieren", und wissenschaftliche Individualitäten, die sich „illustrieren" lassen. Man weiß, welche großen Schwierigkeiten der traditionellen Begriffslehre jenes nicht zu ignorierende anschauliche Element gemacht hat und noch bereitet, das man „Gemeinbild" oder — etwas weniger psychologistisch — „begriffliche Allgemeinvorstellung" genannt hat. Mag es seit Kant auch üblich geworden sein, Anschauung und Begriff einfach entgegenzusetzen, und die unterscheidenden Merkmale als „zufällig" der Anschauung zuzuweisen, so ist die Überzeugung doch immer stärker geworden, daß man mit diesem Dualismus nicht auskommt, vor allem aber das Individualitätsproblem nicht lösen kann[3]). Man suchte und fand andere Formulierungen, ohne doch zu einem befriedigenden Resultat gelangen zu können, weil man im Grunde an der Kantschen These festhielt. Ob man aber auch schließlich mit Herbart die vollständig anschauungslosen Begriffe als „logische Ideale" bezeichnet, „denen sich unser wirkliches Denken mehr und mehr annähern soll"[4]); oder ob man mit Riehl annimmt, daß das Vorstellungsmäßige im Begriff nur eine Art Denkhilfe zum besseren Verständnisse sei, die beim entwickelten Denken des reifen Menschen durch die Übertragung aus einem Anschauungsgebiete auf Objekte eines anderen ihre eigene anschauliche Bedeutung notwendig einbüßen muß und zu einem „gedanklichen Symbol der durch sie bezeichneten Dinge" wird, und dann, ähnlich wie Rickert, zu dem Satze gelangt: „Der Begriff gewinnt eine von der Anschauung unabhängige, obschon nicht ohne Verbindung mit ihr bleibende Bedeutung"[5]), gleichviel: das bildhafte Moment im Denken, das besonders für die Erfassung des Individuellen unentbehrlich ist, läßt sich eben nicht ausschalten. Der Grundfehler aller dieser Konzeptionen ist der, daß man wie Kant die unmittelbare Anschauung und den Begriff als die beiden logisch gleichwertigen Komponenten der Erfahrung ansah, während doch die begriffliche und die anschauliche Allgemeinheit zusammengehören und als theoretische Formen beide der unmittelbaren Anschauung als dem Urmaterial gegenübergestellt werden müssen. Der Versuch, unter der Bezeichnung „Begriff" zwei prinzipiell verschiedene Wesenheiten ineinszusetzen,

[1]) Vgl. hierzu Rickerts Ausführungen über „die petitio principii der Erkenntnistheorie" und über „das Recht der Transzendentalpsychologie" in: Ggst. d. Erk., S. 216 ff. und S. 254 ff.
[2]) Dies nachzuweisen, ist das eigentliche Geschäft der Methodologie!
[3]) Vgl. hierzu: Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte. Anastatischer Neudruck 1914, besonders die Einleitung und Teil I.
[4]) Herbart, Lehrbuch zur Psychologie, §§ 78, 179 und 180. Ausgabe von Flügel und Fritzsch, Bd. III, 1914, S. 36 und 81.
[5]) A. Riehl, Beiträge zur Logik. 2. Aufl. 1912, S. 8.

mußte notgedrungen scheitern. Das wird besonders deutlich, wenn man seine Aufmerksamkeit auf Hegels drastischen Beweis für die Nichtintelligibilität des sinnlich Individuellen lenkt. In seiner „Phänomenologie des Geistes" suchte er dreierlei zu beweisen: 1. daß die räumlichen und zeitlichen Bedingungen des Individuellen nur nach ihrer allgemeinen Seite für den Verstand erfaßbar sind; 2. daß diese Allgemeinheit notwendig ein Begriff sein muß; 3. daß nur dieser begrifflichen Allgemeinheit wahre Realität zuzusprechen ist. Der erste Beweis ist ihm gelungen; die andern beiden Beweise mußten fehlgehen.

Es sei verstattet, hierbei einen Augenblick zu verweilen und die entscheidenden Sätze im Wortlaut wiederzugeben. Hegel fragt: „Was ist das Dieses? Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt seines Seins, als das Jetzt und das Hier, so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst ist. Auf die Frage: ‚Was ist das Jetzt?' antworten wir also zum Beispiel: Das Jetzt ist die Nacht. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewißheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf, eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; ebensowenig dadurch, daß wir sie aufbewahren. Sehen wir jetzt, diesen Mittag, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, daß sie schal geworden ist" ... „Als ein Allgemeines sprechen wir auch das Sinnliche aus: was wir sagen, ist: Dieses, das heißt das allgemeine Dieses; oder es ist: das Sein überhaupt. Wir stellen uns dabei freilich nicht das allgemeine Dieses oder das Sein überhaupt vor, aber wir sprechen das Allgemeine aus: oder wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewißheit meinen. Die Sprache aber ist, wie wir sahen, das Wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere Meinung, und da das Allgemeine das Wahre der sinnlichen Gewißheit ist, und die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Sein, das wir meinen, je sagen können"[1]). „Will ich aber dem Sprechen, welches die göttliche Natur hat, die Meinung unmittelbar zu verkehren, zu etwas anderem zu machen, und so sie gar nicht zum Worte kommen zu lassen, dadurch nachhelfen, daß ich das Stück Papier aufzeige, so mache ich die Erfahrung, was die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit in der Tat ist; ich zeige es auf als ein Hier, das ein Hier anderer Hier, oder an ihm selbst ein einfaches Zusammen vieler Hier, das heißt, ein allgemeines ist; ich nehme es so auf, wie es in Wahrheit ist, und statt ein unmittelbares zu wissen, nehme ich wahr"[2]).

In diesem Worte Hegels steckt eine dreifache Wahrheit: 1. das inhaltlich Individuelle in der ganzen Fülle der unübersehbaren Mannigfaltigkeit ist (im Hegelschen Sinne) nicht wahrnehmbar, d. h. als Wahrheit aufnehmbar, sondern allein dem Erleben, der unmittelbaren Anschauung zugänglich; es geht also in einen wissenschaftlichen Begriff nicht ein; 2. das wissenschaftliche Denken faßt nur das Allgemeine, Abstrakte; 3. die Sprache kann immer nur ein Allgemeines zum Ausdruck bringen. Unzweifelhaft falsch aber ist es, das durch den Verstand erfaßte Allgemeine nur als ein Begriffliches anzusehen. Geht auch die ganze unübersehbare Mannigfaltigkeit des unmittelbar Gegebenen in kein wissenschaftliches Allgemeines ein, so gibt es doch ein Allgemeines, das eine solche Bestimmungsordnung darstellt, daß wir ein anschauliches Bild des Individuellen gewinnen und dieses Bild auch durch die Sprache nachzeichnen können, die zwar wegen ihres begrifflichen Charakters nicht gerade das idealste Werkzeug dazu ist, aber wegen der oben gekennzeichneten Verflechtung der Wortbedeutungen mit individuell-anschaulichen Momenten gleichwohl ihren Zweck erfüllt. Dieses wissenschaftliche Allgemeine, das ungeachtet seiner Abstraktheit eine vom Begriff wesensverschiedene, nämlich eine anschauliche Struktur besitzt, darf aber zur Verhütung schlimmster Verwirrung nicht auch wieder Begriff genannt werden; es ist die die Geschichtswissenschaften auszeichnende Individualität. Will man nicht überhaupt die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Darstellung indivi-

[1]) Hegel, System der Wissenschaft. I. Teil. Phänomenologie des Geistes. 1807, S. 25 f. — Vgl. hierzu das bereits genannte Buch von Gloßner, Das Prinzip der Individuation usw., S. 20 ff. (Neuthomist. Standp.)

[2]) Hegel, a. a. O., S. 37.

dueller Dinge, Vorgänge usw. leugnen — und das kann man angesichts der historischen Darstellungen nicht —, so muß man neben dem wissenschaftlichen Begriff, der in sich stets das Gemeinsame individueller Tatsachen vereinigt, das anschauliche Allgemeine als gleichberechtigte methodologische Erkenntnisform gelten lassen, die trotz ihrer Allgemeinheit nur auf das Einzelne, Nichtgemeinsame geht; ihre Allgemeinheit bejaht eben eine ganz andere Sinnordnung, als jene des Begriffs. Es ist aber nicht schwer einzusehen, warum Hegel diese Allgemeinheit nicht erkannt hat: er hat sich — wie viele vor und nach ihm — an der Sprache orientiert, die doch immer begrifflicher Natur ist; er schwört auf die Wörtchen „hier" und „jetzt" und „dieses". Darüber mußte ihm natürlich die individualisierende theoretische Sinnerfassung verlorengehen. Somit beruht seine zweite Behauptung, daß die wissenschaftliche Allgemeinheit notwendig ein Begriff sein müsse, auf einem noch heute nicht überwundenen Vorurteil, das durch keinen überzeugenden Beweis erhärtet werden kann. Seine dritte Behauptung endlich, das Allgemeinbegriffliche sei die wahre Realität, konnte überhaupt nur auf Grund jener falschen Voraussetzung aufgestellt werden und mutet denjenigen, der den Glauben an die Alleinherrschaft des Begriffs als bösen Aberglauben erkannt hat, wunderlich genug an. Da müßte es denn jetzt — auf Grund der neuen Erkenntnis — wohl außer der „unechten" sinnlichen Wirklichkeit gar noch zwei „wahre" Realitäten geben. Nein, die Erkenntnistheorie kennt nur eine Realität, und das ist die Voll-Wirklichkeit des kategorial geformten Erlebnisinhaltes.

Kann nach unserer Auffassung an der wissenschaftlichen Dignität des Anschaulich-Allgemeinen nicht mehr gezweifelt werden, so verbleibt der Logik die schwierige, aber sehr wichtige Aufgabe, die Momente aufzuspüren, welche für die Illustration der anschaulichen Individualität, die ja wegen der eigentümlichen begrifflichen Struktur unserer Sprache gegenüber dem Begriff an Bestimmtheit zurückstehen muß, aber als eine Sinn-, d. h. Sollensbejahung gleichwohl nicht der Objektivität entbehrt, von wesentlicher Bedeutung sind. Ob und inwieweit hier die theoretische Beziehung auf Kulturwerte eine (vielleicht subsidiäre) Rolle spielt, wäre im einzelnen nachzuweisen.

Eins darf dabei nicht vergessen werden: mit jeder wissenschaftlichen Arbeit, die die konstitutiven Kategorien zu methodologischen Erkenntnisformen umgestaltet, tritt das individuelle Subjekt dem objektiven Tatsachenbestande gegenüber. Dieser Umstand wird zu der Untersuchung nötigen, bis zu welchem Grade die Sinngebilde der Wissenschaft etwa von Faktoren bestimmt sind, die auf Rechnung der Subjektivität des Spezialwissenschaftlers gesetzt werden müssen und deshalb eine objektive Darstellung gefährden können. Wenn auch jede Wissenschaft subjektiv beeinflußt, also zeitlich bedingt ist, so haben doch die individualisierenden Wissenschaften mit ganz besonderen Schwierigkeiten zu rechnen. Da sie, wie auch Rickert betont, letzten Endes immer auf psychische Tatsachen stoßen, seelische Betätigungen und Vorgänge schildern — denn alles Physische, das der Historiker in Betracht zieht, verdankt seine geschichtliche Bedeutung doch nur den Beziehungen zu dem menschlichen Geistesleben —, so verdient die durch diesen Umstand bestimmte spezifische historische Auffassungsweise eine besondere Würdigung. Bezeichneten wir früher das Erfassen des Individuellen überhaupt mit dem Worte „verstehen", so tritt jetzt das hier nur anzudeutende Problem des historischen Verstehens in den Vordergrund. Denn daß es mit dem theoretischen anschaulichen Erfassen des individuellen Totalbildes noch nicht sein Bewenden haben kann, hat Spranger überzeugend dargetan[1]).

Ein bekannter Wissenschaftstheoretiker, der selbst geschichtliche Darstellungen von allgemein anerkanntem Werte geschaffen hat, äußerte einmal im Laufe einer Unterredung mit nicht mißzuverstehender Betonung: „Jetzt gibt es ja schon in der Geschichtswissenschaft eine Wesensschau!" und fügte dann hinzu: „Nein, es kostet viel Arbeit, Geschichte zu schreiben." In der Tat, wer da glaubte, der Historiker bedürfte weiter nichts als einer gewissen künstlerisch-genialen Befähigung zum Erkennen und Gestalten der schwierigsten geschichtlichen Zusammenhänge, würde sich in einem ver-

[1]) Lebensformen, S. 377 ff.

hängnisvollen Irrtum befinden. Die historischen Individualitäten sind nur auf Grund umfangreicher Einzelstudien, kritischer Sichtung des vielfach verflochtenen und unübersichtlichen Materials und vorsichtiger Deutung fremder Geistesstrukturen mühsam genug herauszuarbeiten[1]). Aber alles das ist doch wiederum nur möglich, wenn sich dem geistigen Auge des Forschers zuvor ein vielleicht allererst undeutliches, historisch-konkretes Totalbild offenbart, und dieses ist hier für uns nur soweit von Interesse, als es nicht ein Produkt der künstlerischen Einbildungskraft, eine Scheinwirklichkeit darstellt. Dem Historiker zeigt sich ja ein anschauliches Sinngefüge, dem er zustimmen muß, dessen bejahender Erfassung er sich als theoretischer Mensch gar nicht entziehen kann. Erst nachdem dies geschehen ist, beginnt die Meißelarbeit, das Nachgraben der charakteristischen Linien, das Herausformen des Wesentlichen. So sind denn bei der historischen Sinngebung zwei Phasen zu unterscheiden, die der Logiker scharf trennen muß, und es will scheinen, als ob Rickert den ersten dieser beiden Akte viel zu wenig gewürdigt hat. Mag bei der zweiten Phase die theoretische Beziehung auf Kulturwerte von wesentlicher Bedeutung sein (ob sie allerdings allein wirksam ist, oder ob etwa noch andere Momente mitsprechen, bedarf unseres Erachtens weiterer sorgfältiger Untersuchung): die eigentliche kategoriale Erfassung des historischen Individuellen, die „letzte logische" Einstellung, das historische Apriori, haben wir im ersten Aktus zu suchen. Es ist gar nicht zu leugnen, daß bei dem „Sehen" des Geschichtlichen, wie Troeltsch sagt, auch ästhetische, also atheoretische Momente mitspielen, vielleicht zuweilen recht stark hervortreten; denn der Geschichtsschreiber ist ein ganzer Mensch, der keinen der geistigen Akte, die mit der ihn beherrschenden zentralen Lebensform zu seiner individuellen Geistesstruktur verwoben sind, ganz ausschalten kann. Das alles hat ja Spranger aufs deutlichste gezeigt. Aber die an sich sehr interessante und für die geschichtliche Darstellung auch nicht ganz nebensächliche atheoretische Einstellung darf uns jetzt nichts angehen. Hier geht es um das Logische, und logisch von Bedeutung ist bereits in der ersten Phase, also der „Synopsis" des geschichtlichen Tatbestandes, die Sinnerfassung und Sinngebung, die der Theoretiker vollzieht, und die deshalb auf Wahrheit Anspruch macht. Und so verstanden, könnte man dann schließlich doch von einer „Wesensschau" des Geschichtlichen sprechen. Wird auch erst durch die weitere „Aufklärung" des Totalbildes, worin die eigentliche Technik des Historikers besteht, das erzeugt, was man die Objektivität des Geschichtlichen nennt, so ist doch als logische Voraussetzung dieser jene ursprüngliche kategoriale Erfassung des Totalbildes theoretisch von größter Bedeutung. Insofern die das geschichtliche Material durchdringende Sinnstruktur ein Sollen, eine Aufforderung zur Gestaltung der historischen Individualität, d. h. zur abstrahierenden Auswahl des Wesentlichen, enthält, liegt doch die Wurzel der objektiven Gültigkeit bereits in der ersten theoretischen anschaulichen Formung des individuellen geschichtlichen Zusammenhangs.

Mit diesen Andeutungen will ich meine Arbeit schließen. Es braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden, daß die hier vertretene Auffassung der Individualität als einer anschaulich-kategorialen, konstitutiven Form dem Denken noch eine schier erdrückende Fülle anderer Aufgaben stellt; Aufgaben, die nicht nur auf erkenntnistheoretischem und methodologischem Gebiete liegen, sondern darüber hinaus für die verschiedensten philosophischen Disziplinen von Wichtigkeit sind. Vor allem aber dürfte sie einer streng theoretischen Formulierung des ethischen Problems den Weg bahnen, und daß sie der Psychologie und endlich auch der Erziehungswissenschaft eine festere theoretische Grundlage zu geben geeignet ist, kann man leicht erkennen.

---

1) Wer einen richtigen Begriff von dieser oft überaus mühseligen Arbeit bekommen will, der nehme Heinrich Maiers „Sokrates" (Tübingen 1913) zur Hand oder lese doch einmal das erste Kapitel des Buches „Die Gedichte Reinmars von Zweter" von Gustav Roethe (Leipzig 1887). Beide Darstellungen lassen uns das Herausformen der Individualitäten Strich um Strich miterleben. Außerdem liefern sie den Beweis dafür, wie einige wenige, aber wesentliche Züge manchmal ausreichen, um das historische Individuum zur Anschauung zu bringen.

Literaturnachweis.

Die hier aufgezählten, meist wiederholt erwähnten Schriften wurden beim ersten Male mit vollem Titel aufgeführt, später (wie in der Klammer) abgekürzt zitiert; andere sind nur unter dem Text genannt worden.

Heinrich Rickert:

Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. Tübingen 1920. (Philos. d. Lebens.)

Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. „Logos", Bd. XII. Tübingen 1923. (Meth. d. Phil.)

System der Philosophie. I. Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen 1921. (System I.)

Der Gegenstand der Erkenntnis. 4. und 5. Aufl. Tübingen 1921. (Ggst. d. Erk.)

Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 3. u. 4. Aufl. Tübingen 1921. (Grenzen.)

Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 4. u. 5. Aufl. Tübingen 1921. (Kult. u. Nat.)

Zur Lehre von der Definition. 2. Aufl. 1915. (Definition.)

Urteil und Urteilen. „Logos", Bd. III. Tübingen 1912.

Berücksichtigt wurden auch

Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch. Tübingen 1924,

und die hier nicht genannten Aufsätze Rickerts im „Logos" und in den „Kantstudien".

Hans Driesch:

Die Kategorie „Individualität" im Rahmen der Kategorienlehre Kants. „Kantstudien", Bd. XVI. 1911.

Kant und das Ganze. (Vortrag in Königsberg i. Pr. am 20. 4. 1924.) „Kantstudien", Bd. XXIX. 1924.

Benno Erdmann:

Logik, Bd. I. 2. Aufl. 1907.

Umrisse zur Psychologie des Denkens. 2. Aufl. 1908.

Emil Lask:

Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form. 1911. (Logik d. Philos.)

Die Lehre vom Urteil. Tübingen 1912.

Fichtes Idealismus und die Geschichte. Anast. Neudruck. Tübingen 1914.

Heinrich Maier:

Psychologie des emotionalen Denkens. Tübingen 1908.

Das geschichtliche Erkennen. Göttingen 1914.

„Anmerkungen und Ergänzungen" zu der von ihm herausgegebenen Sigwartschen Logik. 5. Aufl. 1924.

Alois Riehl:

Beiträge zur Logik. 2. Aufl. 1912.

Logik und Erkenntnistheorie. In: Die Kultur der Gegenwart, hrsg. von Hinneberg, Teil I, Abt. VI: Systematische Philosophie, 3. Aufl. 1921, S. 68.

Eduard Spranger:

Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie. In der Festschrift für Joh. Volkelt. 1918. (Theorie d. Verstehs.)

Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. 2. Aufl. Halle a. d. S. 1921. — Seitdem mehrere Auflagen! —

Rickerts System. „Logos", Bd. XII, 1923, S. 183 ff.
Die Generationen und die Bedeutung des Klassischen in der Erziehung. In: Jugendführer und Jugendprobleme. Festschrift zu Georg Kerschensteiners 70. Geburtstag, hrsg. von Aloys Fischer und Ed. Spranger. 1924.

Ernst Troeltsch:
Moderne Geschichtsphilosophie. Gesammelte Schriften, Bd. II. Tübingen 1913.
Der historische Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie. Historische Zeitschr., 3. Folge, 28. Bd., 3. Heft. 1921.
Die Logik des historischen Entwicklungsbegriffes. „Kantstudien", Bd. XXVII, 1922.
Der Historismus und seine Probleme. Ges. Schriften, Bd. III. Tübingen 1922.

Wilhelm Windelband:
Geschichte und Naturwissenschaft. Straßburger Rektoratsrede 1894. Unveränderter Abdruck in: Präludien, Bd. II, 5. Aufl. 1915.

Theodor Ziehen:
Lehrbuch der Logik auf positivistischer Grundlage mit Berücksichtigung der Geschichte der Logik. Bonn 1920.

Namenregister.

Adickes 9.
Aristoteles 23, 54, 70.
Bäumler 8.
Bergmann 75.
Bergson 23.
Brentano 75.
Canus, Melchior 60.
Cohen 8.
Descartes 27.
Driesch 51, 58, 73f., 88.
Erdmann, Benno 53, 64, 74, 78.
Fichte 69, 90.
Fischer, Aloys 71.
Flaskämper 73.
Flügel, 79, 90.
Fritzsch 79, 90.
Georges 89.
Gloßner 60, 91.
Goethe 46, 63.
Hegel 7, 31, 69, 84, 91f.
Herbart 79, 90.
Hessen, Sergius 55, 59.
Husserl 74.
Kant 9, 22, 40, 56, 60f., 65, 70, 73, 76, 77, 90.
Kerschensteiner 71.
Lask 59, 68, 70, 71, 75, 77f., 81, 90.
Leibniz 46.
Linné 25.
Lipps, Th. 75f.
Lotze 75.
Maier, Heinrich 23, 61, 64, 72, 74, 77f., 79, 80, 86, 93.
Mann, Thomas 63, 74.
Müller-Freienfels 85.
Natorp, Paul 8.
Newton 65.
Nietzsche 12, 45.
Nishida, Skutaro 73.
Platon 69, 70.
Prantl 74.
Ranke 33.
Reinmar von Zweter 93.
Riehl, Alois 27, 30, 75, 90.
Roethe, Gustav 93.
Rothacker 66.
Scheler 45.
Schelling 7.
Scherer, Wilhelm 63.
Schmidt, Erich 63.
Schmidt, Julian 63.
Schopenhauer 19, 23.
Shakespeare 62, 76.
Sigwart 15, 64, 78.
Simmel 19.
Sokrates 69, 93.
Spinoza 27.
Spranger 22, 23, 48, 60, 61, 63, 64, 67, 70f., 83f., 85, 92, 93.
Stern, William 8.
Thomas von Aquino 60.
Troeltsch, Ernst 7, 8, 23, 32, 46, 55, 66, 93.
Vaihinger 65.
Volkelt 23.
Weber, Max 60.
Windelband 7, 23, 60, 75, 76.
Wolff, Christian 34.
Wundt 15.
Ziehen, Th. 53, 72.

Lebenslauf.

Am 6. Dezember 1881 wurde ich — Alfons Dirksen — als Sohn des Kaufmanns Gustav Dirksen in Danzig geboren. Ich bin evangelischen Bekenntnisses. Nachdem ich die Mittelschule zu St. Katharinen in meiner Vaterstadt, die Präparanden-Anstalt zu Preußisch-Stargard und das Kgl. Schullehrer-Seminar zu Marienburg, Westpr., besucht hatte, bestand ich im Februar 1902 die erste und im Oktober 1904 am Seminar zu Preußisch-Friedland die zweite Lehrerprüfung. Vom 1. April 1902 bis zum 31. März 1908 war ich Lehrer an der einklassigen Gemeindeschule zu Jagdhaus im Kreise Deutsch-Krone, Westpr., und seit dem 1. April 1908 stehe ich im Gemeindeschuldienst der Stadt Berlin. Während der Zeit vom 26. April 1915 bis zum 31. Oktober 1916 nahm ich als Frontsoldat am Weltkriege teil und erwarb mir das Eiserne Kreuz 2. Klasse.

Nach meiner Entlassung vom Waffendienste bereitete ich mich privatim zum Abiturientenexamen vor, das ich im September 1919 am Realgymnasium zu Berlin-Friedenau bestand. Alsbald widmete ich mich an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin dem Studium der Philosophie, Germanistik und Staatswissenschaften. Vorlesungen hörte ich bei den Herren Universitätslehrern Bröker, Dessoir, Drach, Eberstadt †, Benno Erdmann †, Gautier, Gutzmann †, Eduard Hahn, Felix Hartmann, Max Herrmann, Paul Hofmann, Hübner, Jastrow, Köbner, Heinrich Maier, Gustav Mayer, Neuhaus, Petersen, Riehl †, Roethe, Runze, Schneider, Spranger, Troeltsch †, Vierkandt und nahm auch an den Übungen fast aller dieser Herren teil. Ihnen allen fühle ich mich zu großem Danke verpflichtet, insbesondere den Herren Professoren Eduard Spranger und Heinrich Maier, die nicht nur mein philosophisches Denken entscheidend beeinflußt haben, sondern mir auch sonst wertvollste Förderung zuteil werden ließen. Herrn Professor Spranger verdanke ich auch die Anregung zu meiner Doktorarbeit und damit zu dem genaueren Studium der Werke Heinrich Rickerts, dessen Namen an dieser Stelle ebenfalls mit Dankbarkeit zu nennen, ich nicht verfehlen möchte.

Die mündliche Doktorprüfung bestand ich am 4. März 1926.

Berlin.

Alfons Dirksen.